VOLUMEN XXVIII FASCICULUS I MCMLXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1962

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 – Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in duobus fasciculis.

Pretium annuum: in Italia **3500** L. it.

extra Italiam **3800** L. it., **6,00 doll. americ.**

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Theologica et patristica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XXVIII

—

ANNO 1962

VOLUMEN XXVIII MCMLXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1962

NOTANDUM

Ut in praeterito, sic et nunc, Orientalia Christiana Periodica bis in anno eduntur. Olim dicebantur I-II, III-IV; nunc autem Fasc. I, Fasc. II. Extra quod nulla facta est innovatio.

As in the past, so now, two issues of Orientalia Christiana Periodica appear each year. Formerly they were described as I-II, III-IV; now, as Fasc. I, Fasc. II. There has been no other change, apart from this one of title.

Nos « Orientalia Christiana Periodica » paraissent deux fois par an, maintenant comme auparavant. Mais alors que jusqu'à 1959 les fascicules s'appelaient I-II, III-IV, depuis 1960 ils sont appelés fasc. I et fasc. II. En dehors de cette dénomination rien n'a été changé à la publication de notre Revue.

Wie bisher erscheinen die « Orientalia Christiana Periodica » zweimal jährlich. Nummer I-II heisst jetzt Heft I, Nummer III-IV heisst von nun an Heft II. Sonst bleibt alles beim alten.

Nel passato come al presente Orientalia Christiana Periodica esce due volte all'anno. Prima del 1960 i fascicoli si numeravano I-II e III-IV. Poi invece fasc. I e fasc. II. Per il resto non c'è stato nessun cambiamento.

L'angelologia di S. Ireneo nella prima fase dell'opera di salvezza: l'economia « secundum Providentiam »

Il presente studio fa seguito al nostro saggio di introduzione generale ad una sintesi del pensiero teologico di S. Ireneo, pubblicato recentemente in questa rivista (¹). In esso crediamo di avere sufficientemente provato come Ireneo conobbe una propedeutica alla esposizione sistematica della dottrina rivelata, offrendoci così una premessa quanto mai confortante per incoraggiarci a ricostruire, facendo tesoro degli elementi sparsi negli scritti che di lui ci rimangono, le linee maestre del suo mondo teologico.

Ammesso, come là ribadivamo (²), che il mistero della Salvezza sia di fatto il centro, attorno al quale Ireneo impernia la sua teologia, aggiungiamo adesso che la prima fase dell'opera di Salvezza, così com'è da lui concepita, è contenuta in quella che egli chiama economia « secundum Providentiam ».

Di questa economia, quella che stiamo intitolando « Angelologia » non costituisce che il primo dettaglio, il quale, per apparire in tutta la sua armoniosa funzione, dovrà attendere (come presto ci ripromettiamo di fare) una completa inquadratura dalla descrizione degli altri due settori che, secondo il santo Dottore, integrano questo primo scorcio dell'opera di Salvezza: l'antropologia e la cosmologia.

(¹) G. Bentivegna, *Criteriologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della Salvezza*, in *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 1-28.
(²) Art. cit., pp. 1-2.

I.

CONTENUTO DELL'ECONOMIA « SECUNDUM PROVIDENTIAM »

Un'indagine metodica sull'opera di Salvezza, condotta secondo i principi enunciati negli scritti di Ireneo, si inaugura illustrando quell'aspetto dell'economia divina che ci viene manifestato attraverso l'attività creatrice e governatrice di Dio: « Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt » (1).

In tal modo, argomenta Ireneo, alla luce del « Canon Veritatis», faremo il primo passo verso la costituzione solida di un corpo di verità (2) che ci prepari, non solo a dare una disposizione ordinata alle cose della nostra fede (3), ma anche a destituire di fondamento ogni sistema eretico. «Poiché quasi tutte le eresie, per quanto numerose siano, pur affermando che si dà un solo Dio, lo disgregano per via di malaccorte opinioni, come fanno i gentili per via dell'idolatria » (4). La Scrittura difatti ci dice che anzitutto dobbiamo cre-

(1) *Adversus Haereses* II, 1, 1. Citeremo in seguito quest'opera di S. Ireneo, tralasciando il titolo e riferendo solo il libro, il capitolo e il paragrafo a cui appartengono i rispettivi testi. L'edizione di cui ordinariamente ci serviamo è quella di A. STIEREN (Lipsia 1853), non perdendo di vista, per il testo, le edizioni più recenti di W. W. HARVEY (London 1857), di U. MANNUCCI (ll. I e II, Roma 1907), e di F. SAGNARD, O.P. (III libro, Paris 1952).

(2) Cf. II,27,1; *Epideixis* 1. Per quest'ultimo scritto di Ireneo, che preferiamo riferire col titolo greco, ci serviremo abitualmente della edizione Italiana curata da U. FALDATI (*S. Ireneo, Esposizione della Predicazione Apostolica*, Roma 1923). Non perderemo però di vista l'accuratissima versione inglese di J. SMITH (*St. Irenaeus, Proof of the Apostolic Preaching*, Westminster Maryland-London 1952) come pure quella francese di L. M. FROIDEVAUX (*Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique*, Paris 1959).

(3) *Epideixis* 6.

(4) I, 22,1. La identificazione quindi del Demiurgo degli eretici con l'unico Dio che adoriamo quale « fattore del cielo e della terra e di tutte le cose che in essi si dànno », sarà anche il primo dei *magna capitula*, per via dei quali Ireneo si ripromette di « individuare e smantellare » l'indimostrabile apparato dottrinale, con cui gli eretici hanno saputo abilmente camuffare « i loro ascosi aggiogamenti » (Cf. II, Praef. 2).

dere che si dà un solo Dio, creatore e consumatore di tutto e causa della sussistenza di ogni cosa ([1]). Bisognerà pertanto convincersi che è dalla potenza creatrice dell'unico Dio che ogni cosa, che si dà al di fuori di lui, desume ogni sua ragion d'essere, e che è alla sua divina saggezza che ogni cosa che sussiste è debitrice della sua conservazione ([2]). E non si pensi ad escogitare un altro Dio al di fuori del demiurgo, che ha fatto e nutre l'universo ([3]). Si pensi piuttosto a scoprire, sempre nella sfera del « Canon Veritatis », quale funzione ogni creatura è destinata a svolgere in questa fase dell'economia divina, assicurando così alla nostra investigazione le basi per una coerente ricostruzione delle grandi linee di quell'opera di Salvezza, che Dio fin dall'eternità, da sapiente architetto ha disegnato ([4]).

([1]) IV,20,2 « *Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεός, τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* ». Bene ergo pronuntiavit scriptura quae dicit: ' Primo omnium crede, quoniam unus est Deus, qui omnia constituit et consummavit et fecit ex eo quod non erat ut essent omnia ' ». Com'è risaputo, la ' scriptura ' a cui Ireneo qui si riferisce è il « Pastore di Erma » (lib. II, mand. 1): cf. *Adversus Haereses*, ed. STIEREN, vol. I, p. 622, n. 11. Che Ireneo ritenesse il « Pastore di Erma » come Scrittura in senso stretto è un fatto accettato da parecchi, ma oppugnato da altri. Ci sembra tuttavia più conforme alla mente di Ireneo l'opinione di questi ultimi, tra i quali è da annoverare M. J. LAGRANGE (*Histoire ancienne du canon du N.T.*, Paris[2] 1933, p. 49) e A. BENOIT, *Saint Irénée*, Paris 1960 pp. 146-147). Alle loro ragioni, che appaiono ben persuasive, aggiungiamo l'osservazione che per Ireneo la verità di Dio come « principio di ogni cosa » (*Epideixis* 4) è così basilare nella Tradizione degli Apostoli e così altamente presente in tutte le Scritture da risultare più che ovvia la necessità di considerarla come « il primo capitolo » (*Adv. Haer.* II, 21, 1) anche in una esposizione ragionata delle realtà della nostra fede. Se quindi egli, per comprovare questa sua convinzione, si serve anche delle parole del « Pastore » premettendo ad esse il termine *γραφή*, può farlo benissimo, intendendo con questo semplicemente sottolineare che quello che in esse si trova affermato ha una corrispondenza più che sostanziale con una verità che pervade tutta la Rivelazione.

([2]) II,30,3: « ... omnia ... per virtutem Dei sunt constituta et sapientia eius gubernantur ».

([3]) I,10,3: « *οὐκ ... καὶ ἄλλον θεὸν παρεπινοεῖν παρὰ τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν καὶ τροφέα τοῦδε τοῦ παντός...* » « non alius Deus excogitetur praeter fabricatorem et factorem et nutritorem huius universitaits ».

([4]) IV,14,2: « Deus ab initio fabricationem salutis ut architectus delineans... omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens ».

A) La « Providentia » compendio di ogni attività creatrice e governatrice di Dio.

Per potere stabilire quale funzione ogni creatura è destinata a svolgere nella prima fase dell'economia di Salvezza, bisogna anzitutto indagare su quell'aspetto della divinità, che in essa si rivela, e che a ragione si può chiamare « manifestazione di Dio attraverso il creato » — *per conditionem ostensio Dei* (1); manifestazione che si può tutta raccogliere attorno ad una espressione densa di significato: la *Providentia*.

La « Providentia » difatti va descritta come quell'operazione divina, che compendia in sé ogni attività creatrice e governatrice di Dio. È per via di questa attività creatrice che Dio dà consistenza a tutto ciò che esiste, facendolo sussistere come natura creata, in maniera comprensibile e consona alla sua sapienza (2); poiché non si può ammettere « che alcunché possa sfuggire alla sua scienza, ma bisogna che tutto ciò che è accaduto, accade e accadrà, abbia ricevuto o debba ricevere per la sua Provvidenza l'abito, l'ordine, il numero e la quantità che gli sono propri » (3). È per via di questa attività governatrice che Iddio è sollecito perché tutto accada secondo la disposizione benevola con cui Egli, da Padre supremo

(1) IV,20,7.

(2) II,18,1. « Ubi enim est improvidentia et ignorantia utilitatis, ibi Sophia non est ». – IV,36,6. « . . . cuius providentia omnia constant..». – IV,38,4. « . . . secundum providentiam scivit . . . factae naturae substantiam ».

(3) II,26,3. « . . . nihil omnino horum, quae facta sunt et quae fiunt et fient, scientiam Dei fugit, sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam ». Abito, ordine, numero, quantità non sembrano rivestire per Ireneo un significato estraneo a quello ovvio e comune ai suoi tempi. Nel testo in questione tali categorie sono riferite indifferentemente a tutte le creature e quindi, come vedremo, anche alle creature spirituali. Ci sembra però che facendo ciò Ireneo non voglia affermare che simili categorie siano da applicarsi indistintamente a tutti gli esseri, ma ad ognuno a seconda che le sopporti e nel modo che gli si addicono. È certo soprattutto che almeno la categoria « habitus » debba andare esclusa da ogni applicazione per gli spiriti, come risulta dal contesto dei numerosi altri passi nei quali l'usa come sinonimo di figura (Cfr. *Adv. Haer*. II, 7,7; II,23,1; II, 24,4; II, 26,3.

di ogni cosa, regge l'esistenza delle sue creature (¹); poiché non si può supporre che questo Dio rinunzi all'appellativo di « onnipotente », che a Lui solo spetta, permettendo che gli si addebiti di essere meno solerte di un uomo degno di questo nome, per quel che riguarda la cura del buon andamento di tutto ciò che si svolge nell'ambito del suo dominio (²).

Così intesa, la « Providentia Dei » si estende, sebbene in modo diverso, a tutte le creature: a quelle, che per loro natura sono « irrazionali o non psichiche, cioè incapaci di riflessione e di giudizio e inabili a fare alcunché di propria volontà, piegandole al bene per necessità e per forza, imponendo loro un'unica maniera di comportamento, dalla quale non possono esimersi » (³); a quelle invece, che per loro natura sono ragionevoli e capaci di riflessione e quindi abili a determinarsi alla scelta del bene (*bonum secundum electionem*) per iniziativa, interesse e inclinazione propri (*proprio motu et cura et studio*) (⁴), proponendo loro, per via di consiglio, la sua benevola disposizione e lasciando ad esse la responsabilità nel governo della propria condotta pratica (⁵).

Ecco, secondo S. Ireneo, la conclusione che una onesta riflessione sul mondo creato, col quale ci troviamo a contatto, ci suggerisce su quella « Providentia » che, come si diceva, compendia in

(¹) I,2,1. « Qui autem ab angelis mundum dicunt fabricatum vel ab alio quodam mundi fabricatore praeter sententiam eius, qui super omnia Pater est, primo quidem ex hoc ipso peccant, praeter voluntatem primi Dei talem et tantam conditionem angelos fecisse dicentes... ». – II,2,3. « Si enim mundi fabricator est, angelos ipse fecit aut etiam causa creationis eorum ipse fuit ». – II,2,3. « ...quasi non omnia prospiciat ipse quae sint in suis, aut sciat quae ab angelis futura sint ». – IV,37,1. « ... bona sententia adest illi semper ».

(²) II,2,1. « Quasi ille negligens sit aut minor existens aut nullam curam habens eorum quae in propriis ipsius fiant... hoc autem ne homini quidem solerti applicet quis, quanto magis Deo? » – II,31,1. « ...et nullum alium omnium esse Deum, sed solam esse omnipotentis appellationem ». Cfr. Ibid. II,6,2.

(³) IV,37,6. « ...irrationalia et inanimalia quae sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur, in quibus unus sensus et unus mos, inflexibiles et sine iudicio, quae nihil aliud esse possunt praeterquam quod facti sunt ».

(⁴) IV,37,6.

(⁵) II,25,1. « Providentiam autem habet Deus omnium, propter hoc et consilium dat, consilium autem dans adest his qui morum providentiam habent ».

sé tutto quello che ci viene svelato attraverso la manifestazione che Dio spiega nella creazione e che si concreta nell'attività mediante la quale il Creatore dispone, fa esistere e governa ogni cosa (1).

Di tutto questo l'investigatore cristiano non faticherà troppo a trovare la prova irrefutabile nelle fonti autentiche di ogni sua speculazione sui misteri. Se egli difatti non vorrà respingere la luce della predicazione, cioè la tradizione, che la Chiesa universale ha ricevuto dagli Apostoli e diffonde in tutto il mondo, dovrà accettare, con la fermezza propria dei credenti, la testimonianza « chiara, non ambigua e unanime », che tutte le Scritture ci dànno dell'attività creatrice e governatrice dell'unico Dio (2).

Tra queste testimonianze basti citare qualcuna delle più espressive, come quella contenuta nei Salmi 123 e 94, dove lo Spirito santo, per bocca di Davide, avverte in modo manifesto coloro che lo ascoltano che si dà un solo Dio, il quale « ha fatto, ha costituito e nutre ogni cosa, e al quale bisogna rivolgere il nostro animo grato e religioso » (3); o quell'altra, contenuta negli scritti di S. Paolo (Eph. I, 21), dove Dio è descritto come colui che sta al di sopra di ogni principio e potestà e dominazione e ogni nome che si nomina », appunto per indicare come il suo governo « si estende ad ogni larghezza, lunghezza, altezza e profondità, misurate dal-

(1) III,25,1. « Necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur cognoscere suum directorem quae quidem non sunt irrationalia neque vana, sed habent sensibilitatem perceptam de providentia Dei ». – II,27,2. « Et ipsa autem creatura in qua sumus, per ea quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse qui fecerit et regat; valde hebetes apparebunt qui ad talem lucidam adapertionem caecutiunt oculos.

(2) II,27,2. « Cum itaque universae Scripturae et prophetiae et evangelia, in aperto et sine ambiguitate et similiter ab omnibus audiri possint... unum et solum Deum ad excludendos alios praedicent... qui eam (creaturam) fecerit et regat: valde hebetes apparebunt qui... nolunt vide e lumen praedicationis... » – II, 9, 1. « ...quoniam omnes clamant Scripturae, et Dominus hunc Patrem qui est in caelis docet... qui condidit... qui fecit... qui disposuit... Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc accepit ab apostolis traditionem ».

(3) III, 10, 4. « ...quemadmodum ipse David ait: ' Adiutorium meum a Domino qui fecit caelum et terram '. Et iterum: ' In manu eius sunt fines terrae... ipse est Dominus Deus noster '; manifeste pronuntians Spiritus sanctus per David audientibus eum, quoniam erunt qui contemnant eum qui plasmavit nos, qui et solus est Deus. Propter quod dicebat quae praedicta sunt, ... religiosos nos et gratos praeparans in eum qui fecerit et constituerit et enutriat ».

l'universo creato, sia esso visibile o invisibile, intelligibile o udibile; poiché è solo la sua mano che afferra tutto e riempie i cieli e sonda gli abissi e scruta il profondo dei cuori e, in modo manifesto, ci nutre e ci conserva » (1).

Rimane quindi definita per il pensatore cristiano l'esistenza di questo primo aspetto dell'economia divina, cioè di quello che fa centro nell'attività creatrice e governatrice di Dio e che possiamo ridurre ad una espressione tipicamente ireniana: la « manifestatio Dei secundum Providentiam » (2).

B) La « Providentia », preludio ad ogni indagine e realizzazione dell'opera di Salvezza.

Una volta assodato il darsi di una manifestazione « secundum Providentiam » come compendio di ogni attività creatrice e conservatrice di Dio, l'investigatore cristiano è portato a fermare lo sguardo sugli oggetti che di tale attività costituiscono il prodotto, allo scopo di vedere sotto quali modifiche vi si presenta la realtà tutta, irradiata dalla luce di cui la investe questa verità, con la

(1) IV, 19, 2. « Manum eius quis intelligit, eam... quae in se continet latitudinem et longitudinem supernam universae conditionis, quae videtur, quae auditur et intelligitur, et quae invisibilis est? Et propter hoc ' super omne intium et potestatem et dominationem et omne nomen, quod nominatur ' ... Manus enim eius apprehendit omnia et ipsa est quae caelos illuminat... et scrutatur renes et corda et in absconsis inest... et in manifesto alit et conservat nos ».

(2) Con questo concetto di Provvidenza (ἡ κατά τὴν πρόνοιαν οἰκονομία) Ireneo si mette in linea, come osserva J. Behm (*Der Gedanke der göttlichen Vorsehung... in der ältesten Kirche*, in *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* 1942, vol. IV, p. 1011) col linguaggio filosofico del suo tempo. Rimane però vero, anche su questo punto, quanto in maniera generica rileva R. M. Grant (*Irenaeus and hellenistic culture*, in *Harvard Theological Review* 42 [1949] p. 47): «in fact his thought is eclectic, and his philosophical vocabulary is not that of any school ». Per noi quello che caratterizza Ireneo in modo del tutto particolare è la fedeltà ai principi enunziati in quella che abbiamo chiamato la sua Criteriologia (cf. *Orientalia Christiana Periodica* 26 [1960] pp. 1-28). Per quanto difatti si possa servire di espressioni prese a prestito dalla filosofia corrente ai suoi tempi, appare sempre costante in lui la preoccupazione di convalidare le sue affermazioni con prove attinte da quelle che ha riconosciuto come fonti inappellabili di ogni indagine cristiana: le Scritture alla luce della Tradizione.

quale, come Ireneo ci ha fatto intendere, si inaugura l'indagine guidata dal « Canon Veritatis ».

La prima conclusione, ci dice Ireneo, alla quale lo deve portare il fatto che ogni realtà si trova incorporata in questa manifestazione della divinità, è che ogni creatura deve avere una funzione predefinita nello svolgimento di questa prima fase dell'economia divina della Salvezza; poiché in Dio nulla si opera di insignificante o di casuale, ma ogni cosa, appunto perché oggetto della sua attività, deve assolvere un compito grandioso, degno di una sublime consapevolezza (1). « Giacché Iddio fa tutte le cose con misura ed ordine, e nulla di incalcolato o di evasivo può verificarsi nella sua attività, (soprattutto) quando queste cose sono riportate in modo indiscutibile dalle Scritture » (2). Bisogna perciò ammettere che ogni particolare, in quella che abbiamo chiamata manifestazione « secundum Providentiam », è stato accuratamente preparato da Dio, in modo che si realizzi secondo un disegno da Lui predisposto: « ... et ante praeparata omnia dicenda sunt a Deo ut fierent quemadmodum et facta sunt » (3).

In verità, osserva Ireneo, discernere ed enunziare in tutta la loro profondità le ragioni, che esplichino la funzione di ogni realtà presente in questa manifestazione, è una questione, che, soltanto una intelligenza divina si può permettere di risolvere in tutta la sua pienezza: « ... et esse admirabilem rationem et vere divinam, quae possit huiusmodi et discernere et causas proprias enuntiare » (4).

Però, pur mantenendoci rispettosi per quanto riguarda le ragioni delle cose che non ci sono state apertamente rivelate, ci resta sempre un vastissimo campo, dove esercitare la nostra intelligenza, anche rimanendo nell'ambito della manifestazione « secundum Providentiam ». E se è così, spetta ad ogni studioso cristiano il dovere di indagare sulla causa di questa economia: « Causa igitur quaerenda est huiusmodi dispositionis » (5). E se non perderemo di vista la sfera di azione prescrittaci dal « Canon Veritatis », ci sarà dato di

(1) II, 26,3; IV, 14, 2.

(2) IV, 4, 2; « Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec incompositum ». – IV, 18,2: « Nihil enim otiosum nec sine signo nec sine argumento apud eum ». – IV, 21,3: « Nihil enim vacuum nec sine signo apud eum ». – IV, 31,1: « Nihil enim otiosum est eorum quaecumque inaccessibilia posita sunt in scriptura ».

(3) II, 4, 1. (4) II, 26,3 (5) II, 28, 3.

scoprire come e sotto quale aspetto ogni creatura è chiamata o destinata ad inserirsi in quel concerto della Salvezza (*consonantia salutis*) (1), di cui tutto ciò che si verifica nella manifestazione « secundum Providentiam » viene a comporre il più armonioso preludio. Poiché tutto, a partire da quanto fu disposto all'inizio e a finire con quanto il Verbo ha operato negli ultimi tempi rivela apertamente la saggezza e solerzia smisurata di Colui, che ne ha composto il disegno (2).

L'investigatore cristiano quindi è indubbiamente chiamato, nei limiti della sua capacità (3), a scoprire almeno i motivi dominanti di questo divino preludio all'economia della Salvezza. A questa scoperta egli arriverà, se, scortato sempre dal « Canon Veritatis » (4), saprà determinare a quale ritmo (5) obbedisce (6)

(1) II, 30,3.

(2) II, 25,1: « Si quis autem dixerit: quid ergo? in vanum et ut provenit... Domini operatio et eorum quae facta sunt compositio? Dicemus ei: Non quidem, sed magna cum sapientia et diligentia ad liquidum apta et ornata omnia a Deo facta sunt, et antiqua et quaecumque in novissimis temporibus Verbum eius operatum est ». – II, 25,2: « Quia autem varia et multa sunt quae facta sunt, et ad omnem quidem facturam bene aptata et consonantia; quantum autem spectat ad unumquodque eorum, sunt sibi invicem contraria et non convenientia, sicut citharae sonus, per uniuscuiusque distantiam consonantem, unam melodiam operatur, ex multis et contrariis sonis subsistens ».

(3) II, 25,3. (4) II, 22, 2. (5) II, 15,2.

(6) Che Ireneo veda il creato sotto la prospettiva di un ritmo, appare dal fatto che, oltre ad introdurre questa categoria nella descrizione di « Providentia » su riportata (cfr. II, 26, 3), la oppone al giuoco fantastico di numeri, ai quali gli gnostici riducono il loro Pleroma. Questo difatti, essendo da loro concepito come estraneo al mondo creato, sfugge al ritmo presente nel creato; e pertanto tutto ciò che di esso si predica è « inconsistente e parto di pura fantasia ». - Chi invece considera le cose come una totalità, alla quale non sia estraneo il Creatore e dentro la quale egli stesso, senza confondersi con essa, si trova, può facilmente rilevare quell'armonia di cui egli stesso costituisce una parte. Il passo che meglio ci spiega la mente di Ireneo circa questo punto lo si trova in *Adv. Haer.* II, 15, 2-3, dove leggiamo: « Universum quoque Pleroma quid utique tripartitum est in octonationem et decadem et duodecadem et non alterum quendam praeter hos numerum? Et divisio autem ipsa, quid utique in tres, et non in quatuor vel quinque vel sex vel in alterum quendam facta est numerum, nihil tangentes eorum numerorum qui sunt conditionis, (anti quiora enim illa his dicunt et oportet ea propriam habere rationem, eam quae est ante constitutionem, sed non eam quae est secundum constitu-

ciascuna delle tre grandi classi nelle quali si invera tutta l'attività « secundum Providentiam » del supremo Artefice di ogni cosa: il mondo spirituale, il mondo umano e il mondo materiale (1). Del primo di questi tre mondi, proiettato entro l'ambito dell'attività provvidenziale di Dio, ci accingiamo senz'altro ad esporre i rilievi sotto i quali Ireneo ce lo presenta.

***

Riepilogando quanto, prendendo quasi a prestito le parole di Ireneo, siamo andati dicendo intorno al contenuto generico dell'economia « secundum Providentiam », possiamo stabilire i seguenti punti:

1. La prima verità, con la quale si incontra l'investigatore cristiano, che specula entro la sfera d'azione determinata dal « Canon Veritatis », è la manifestazione di Dio « secundum Providentiam ».

2. La « manifestatio secundum Providentiam » rivela all'intelligenza creata quell'aspetto della divinità, che compendia in sé ogni Sua attività creatrice e governatrice.

3. Quest'attività creatrice e governatrice di Dio costituisce la ragion d'essere e determina la funzione di ogni realtà esistente al di fuori della divinità.

4. La scoperta dei rapporti tra universo creato e Dio, quali ci vien dato di stabilire indagando entro l'ambito di questa manifestazione, metterà in luce la prima fase dottrinale necessaria per la ricostruzione metodica dell'economia della Salvezza.

---

tionem) consentientes ad consonationem. – Quam quidem nos de conditione enuntiantes, aptabilia dicimus (apta est enim haec rhythmizatio his quae facta sunt) huic rhythmizationi; illos autem propriam causam de his, quae anteriora sunt et a semetipsis perfecta non habentes enuntiare, in summam aporiam incidere necesse est ». Cfr. II, 2, 4; II, 25,2; II, 28, 3.

(1) II, 2, 4.

II.

L'ECONOMIA « SECUNDUM PROVIDENTIAM » E IL MONDO ANGELICO

In piena aderenza al pensiero di Ireneo, apriamo la nostra analisi sui dettagli della prima fase dell'opera di Salvezza, annunziata nel paragrafo precedente come manifestazione di Dio « secundum Providentiam », concentrando la nostra attenzione sul quadro che racchiude il mondo delle creature spirituali.

Questo quadro precede quello del mondo umano e materiale sia per ordine di nobiltà che per ordine di apparizione. Per ordine di nobiltà, in quanto gli esseri spirituali sono l'espressione più elevata dell'attività provvidenziale dell'Autore di ogni cosa. « L'essere spirituale difatti è più agile nell'operare dell'essere psichico (poiché il suo potere di attività è così alto) da non avere alcun bisogno delle cose di quaggiù » (1). Per ordine di apparizione, in quanto essi possedevano la pienezza del loro sviluppo, quando l'uomo apparve in questo mondo (2).

Circa l'esistenza di questo mondo di condizioni spirituali, dove trovano la loro sede naturale gli esseri « indipendenti dalle cose di quaggiù », Ireneo ci rimanda a quanto « proclamano tutte le Scritture », dalle quali emerge imponente la voce di Paolo, quando parla del suo rapimento al terzo cielo: « Quoniam enim sunt in caelis spiritales conditiones universae clamant Scripturae, et Paulus autem testimonium perhibet, quoniam sunt spiritalia, usque ad tertium caelum raptum se esse significans » (3).

Come apparirà dal seguito di questo nostro saggio, gli esseri che popolano questo mondo spirituale sono spesso classificati da Ireneo secondo la gerarchia, più volte riscontrabile nella Scrittura, di Angeli (1 Petr. 3,22), Arcangeli (1 Thess. 4,15), Principati, Potestà, Virtù, Dominazioni (Eph. 1,21), Troni (Col. 1,16), Che-

(1) II, 19, 6: « quod autem spiritale est... etiam operosius oportet esse quam animale... spiritali autem in totum non est opus eorum quse sunt hic ». Cf. II, 7, 6.

(2) *Epideixis*, 12.

(3) II,30,7; cf. V, 20, 2, dove si legge: « sed quae in caelis spiritualia sunt ».

rubini (Gen 3,24; Hebr. 9,5) e Serafini (Is. 6,2) [1]; ordinariamente

[1] Tale classifica la troviamo ripetutamente enunciata soprattutto nell'*Adversus Haereses* II, 30. L'ordine però secondo il quale le creature spirituali sono descritte, pur partendosi ordinariamente dagli Angeli, varia a seconda dei casi. In II,30,3 abbiamo « angeli, archangeli, throni, dominationes, potestates » (cf. III, 8, 3). In II, 30, 6, ci si parla in un primo elenco di « principia, potestates, angeli, archangeli, dominationes, virtutes », in un secondo di « angeli, archangeli, throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes ».

Lo stesso ordine incostante si rileva nell'*Epideixis*, dove si parla ora di « potenze, angeli e arcangeli » (capp. 9.10) ora di « angeli, arcangeli, principati e troni » (cap. 84).

Anche Ireneo pertanto è da includersi, come osserva bene G. BAREILLE (*Angélologie d'après les Pères*, in *DTC*. I, col. 1206) tra quei Padri, che non annettono alcun significato alla serie di denominazioni degli esseri spirituali o che comunque dimostrano di ignorare il fattore sul quale riposa la differenza dei/termini usati dalla Scrittura per designare queste creature.

Quanto al numero degli ordini angelici, si è inclini, in seguito ad un articolo di Dom EMMANUEL LANNE (*Cherubim et Seraphim*. Essai d'interprétation du chapitres X de la Démonstration de saint Irénée; in *Recherches de Sciences Religieuse* 43 [1955] 524/535) a pensare che Ireneo escluda i Cherubini e i Serafini dalla gerarchia delle creature spirituali e li identifichi senz'altro con il Figlio e con lo Spirito Santo. Le conclusioni del Lanne sono pienamente accettate da J. DANIÉLOU (*Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, pp. 189-90) e sostanzialmente codivise da L. M. FROIDEVAUX (*Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique*, Paris 1959, p. 47, n. 4).

A nostro avviso però, tanto gli argomenti del Lanne, quanto le conferme del Daniélou e l'ammirazione del Froidevaux per i due si rivelano tutt'altro che convincenti. Ci riesce strano difatti come nessuno dei tre ch.mi Autori si sia preso cura di notare che Ireneo, prima di comporre il testo poco chiaro di *Epideixis* 10, aveva già apertamente identificati i Cherubini con le creature spirituali, applicando anche ad essi il termine generico di « angeli ». Il testo a cui ci riferiamo si trova in *Adversus Haereses* IV,33,13, dove leggiamo: « Et qui dicebant ' Dominus regnavit, irascantur populi, qui sedet super *Cherubim* commoveatur terra ' (Ps. 98,1); partim quidem eam, quae post assumptionem eius facta est super eos, qui in eum crediderunt iram ad omnibus populis, et motum universae terrae adversus ecclesiam prophetabant; partim autem veniente eo de caelis cum *Angelis* virtutis eius, commoveri universam terram, quemadmodum ipse ait: ' Erit terraemotus magnus, qualis non est factus ab initio ' (Mt. 24, 21) ».

Riusciamo ancora meno a spiegarci il ricorso del Lanne al passo di *Adversus Haereses* IV,20,10 per dare una conferma alla sua tesi di identificazione dei Cherubini col Verbo (art. cit. p. 47, n. 4); mentre da tutto

però essi sono raccolti sotto un termine generico come « spiritalia », « supercaelestia », « invisibilia », o semplicemente sotto l'espressione, ancora più comune al linguaggio scritturistico e cristiano, di *Angeli* (1).

A) Gli Angeli e la « manifestatio secundum Providentiam ».

La testimonianza aperta e costante, data dalle Scritture all'esistenza di questo mondo di creature spirituali « ab uno Deo facta » (2), autorizza l'investigatore cristiano a indagare sulla funzione che questi esseri svolgono in questo primo aspetto dell'economia di Salvezza, cioè nella manifestazione « secundum Providentiam ». Vada solo premesso che in questo campo il « Canon Veritatis » non gli permetterà mai di formarsi delle creature in esso racchiuse un'idea totalmente esauriente, ma unicamente tale che lo soddisfi circa il compito che esse svolgono nell'economia che direttamente lo interessa. Alla scienza degli esseri invisibili difatti, a più forte ragione che a quella delle cose di questo mondo, va applicato il detto dell'Apostolo: « quoniam ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus » (3). Poiché, trattandosi di un genere di realtà superiori al nostro, e quindi irraggiungibile con le sole nostre forze, « quae super nos sunt et in quae attingere nobis non est » (4), di esse non possiamo dir nulla, che non ci sia stato comunicato per un puro favore di Dio mediante la Rivelazione (5).

---

il contesto appare chiaro che Ireneo si richiama ad Ez. I per dimostrare proprio l'opposto: « ne quis putaret eum (Ezechielem) in his (Cherubim etc.) proprie vidisse Deum », cioè anche il Verbo che con Dio si identifica (cf. II, 13, 9; IV, 20, 1; I, 22, 3).

Che dire poi della sicurezza con cui Froidevaux (op. cit. p. 47, n. 4) asserisce che Ireneo menziona una sola volta i Cherubini nell'*Adversus Haereses*?

(1) Alla categoria delle creature spirituali appartengono per Ireneo anche i demoni, cioè « gli angeli, e gli arcangeli e i principati e i troni, i quali hanno disprezzato la verità » (*Epideixis* 85; cf. II, 6, 2; IV, 41, l. 3; V, 24, 4; *Epideixis* 16). Di essi però ci occuperemo più a proposito quando tratteremo dell'economia « secundum dilectionem ».

(2) II, 30, 6. (3) 1 Cor. 13, 9. (4) II, 28,7.

(5) II, 28, 9: « Si autem quis amans contentionem... contradictor fuerit... his quae ab apostolo relata sunt, ' quoniam ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus ', putet se non ex parte, sed universaliter univer-

Il primo fatto, che le fonti della nostra investigazione ci sottolineano nei riguardi di questo mondo di esseri invisibili e spirituali, è quello che ci addita la manifestazione « secundum Providentiam » come *causa della loro esistenza.*

Essi difatti sono le prime realtà che aprono il libro di quella « conditio » che è ordinata al compimento dell'economia della Salvezza ([1]). Sotto questo riguardo basti applicare ad essi quanto è stato detto in modo generico quando si è cercato di definire il concetto di « Providentia ». Anche gli Angeli difatti sono enumerati fra quelle creature, « quae per virtutem Dei constituta sunt et sapientia eius gubernantur » ([2]).

Le fonti tuttavia ci permettono di andare più a fondo nella descrizione di questi esseri, essendo la manifestazione « secundum Providentiam », come accennavamo, anche la *ragione della loro natura* ([3]).

---

sam accepisse eorum quae sunt cognitionem... non in ea quae invisibilia sunt vel quae ostendi non possunt... plus quam reliquos se agnovisse glorietur ». – II, 30, 6: « non enim sunt magis idonei hi quam Scripturae... dicant nobis quae sit invisibilium natura, enarrent nobis numerum angelorum et ordinem archangelorum, demonstrent thronorum sacramenta et doceant diversitatem dominationum... sed non habent dicere ».

([1]) I, 23, 2: « In initio mente concepit angelos facere et archangelos... ». Cfr. II, 3, 2; III, 8, 3. – II, 2, 3: « Si autem non praeter voluntatem eius, sed volente et sciente, quemadmodum quidam opinantur; iam non angeli vel mundi frabricator causae erunt fabricationis istius, sed voluntas Dei. Si enim mundi fabricator est, angelos ipse fecit aut etiam causa creationis eorum ipse fuit; ... licet per longam successionem deorsum angelos dicant factos... nihilominus id quod est causa eorum, in illum, qui prolator fuit talis successionis, recurret ». – II, 27, 2: « Cum itaque universae Scripturae et prophetiae et evangelia, in aperto et sine ambiguitate... unum et solum Deum, ad excludendos alios, praedicent omnia fecisse per Verbum suum sive visibilia sive invisibilia, sive caelestia sive terrena, sive aquatilia sive subterranea, sicut demonstravimus ex ipsis Scripturarum dictionibus... » – II, 30, 6: « Ex dominicis Scripturis ostendimus, omnia... invisibilia ab uno Deo facta... et sunt spiritalia » – IV, 31, 1: « Nihil enim in totum diabolus invenitur fecisse, videlicet cum et ipse creatura sit Dei, quemadmodum et reliqui angeli ».

([2]) II, 30, 3.

([3]) II, 2, 4: « Omnia praedestinans, fecit quemadmodum voluit; omnibus consonantiam et ordinem suum et initium creationis donans; spiritualibus quidem spiritalem et invisibilem et supercaelestibus caelestem et angelis angelicam... omnibus aptam aequalitatis substantiam... ».

Nella Scrittura difatti troviamo molti elementi che ci consentono di delineare la natura di queste creature, che tutti i profeti ci descrivono come una moltitudine innumerevole di esseri, che assistono e rendono servigio al Creatore di ogni cosa ([1]).

Essi anzitutto sono incorporei — *sine carne enim angeli sunt* ([2]), come appare dal semplice fatto che appartengono al mondo delle realtà supercelesti e invisibili ([3]).

Essi sono creature immortali. Quali esseri supercelesti difatti *quae non praetereunt* ([4]), gli angeli non sono soggetti alla

([1]) II, 7, 4: « Cum sint multi et innumerabiles circa factorem angeli, quemadmodum omnes confitentur prophetae, ' dena millia denum millium assistere ei; et multa millia millium ministrare ei, (Dan. 7, 10) ». – Cf. II, 27,2; II, 30, 6; *Epideixis* 10,11.12.

([2]) III, 20, 4.

([3]) Cf. II, 19, 6; II, 30, 6; II, 30, 7; V, 7, 1. — Non si può negare che la spiritualità degli Angeli, così inequivocabilmente affermata da Ireneo nei passi su indicati, si trovi in contrasto con quanto egli dice degli angeli trasgressori, precipitati sulla terra (IV, 16, 3) e mescolatisi con le figlie degli uomini prima del diluvio, di cui in Gen. cap. 6 (IV, 36, 4; *Epideixis* 18). È certo però che Ireneo contrappone questi « spiriti terreni » (II, 6, 2) (*qui super spiritum aëris praepositi sunt*: V, 24,3), agli esseri spirituali, che « innumerevoli stanno al servizio del Creatore e lo glorificano » (II, 7, 4; cf. II, 30, 3.6; *Epideixis* 10) e che egli mai indulge ad ascrivere agli Angeli alcuna corporeità, che sia parte integrante della loro natura, come farà per gli uomini. — Quanto poi alla mescolanza tra gli angeli trasgressori e le figlie degli uomini, Ireneo non spiega mai come sia potuto avvenire, ma la accetta (IV, 36, 4) così come viene riferita nella errata versione dei Settanta, alla quale, nell'*Epideixis* 18, aggiunge elementi attinti, a quanto sembra, da Apocrifi giudaici (cf. J. Smith, *Proof of the Apostolic Preaching*, p. 155). Quest'errore tuttavia non sembra tale da poter giustificare la conclusione generica, ribadita da J. Smith (op. cit., p. 148, n. 63; p. 150, n. 68), secondo la quale Ireneo distinguerebbe fin dalla loro creazione fra Angeli celesti e Angeli terrestri o subcelesti. Essa difatti urta con l'estensione dello stato di prova e quindi anche della ribellione a spiriti appartenenti a tutti gli ordini della gerarchia celeste, da Ireneo chiaramente sostenuta in *Epideixis* 85. « Terreni spiritus aut daemones » (II, 6, 2) sono invece soltanto quegli esseri spirituali, che, senza alcun riguardo all'ordine a cui appartenevano, « transgressi deciderunt in terram in iudicium » (IV, 16,2). E questi, in ultima analisi, non sono che gli spiriti maligni che secondo l'apostolo Paolo (Eph. 2,2) governano l'aria (V, 24, 4).

([4]) II, 30, 3.

corruzione, e quindi alla morte, allo stesso modo in cui vi sono soggette le creature che hanno un corpo ([1]).

Sono creature intellettuali, perché dotate di ragione e giudizio e della capacità di riflettere, e rese così idonee a riconoscere la loro soggezione a Dio ([2]).

Sono creature libere, perché dotate della nozione di bene e di male ([3]), capaci e responsabili di ogni loro scelta, e rese così idonee a praticare di proprio arbitrio la loro soggezione verso Dio (come lo fu il diavolo quando staccò da Dio sé e gli altri angeli che lo seguirono) ([4]).

Il loro essere è « semplice, incircoscritto, infigurato », e perciò incontenibile nella sua attività e indimensionabile nelle sue proporzioni ([5]).

Come di ogni cosa uscita dalle mani di Dio, anche degli Angeli si può dire — in quanto esistono in virtù dell'attività creatrice di Dio — che godono una certa figliolanza divina ([6]). L'espres-

([1]) V, 4, 1: « Cum enim dicant ea quae omnibus sunt manifesta, quoniam perseverant immortalia, ut puta anima et spiritus... quae sunt natura sua immortalia, quibus a natura adest vivere... ». Cf. V, 7, 1; V, 13, 3.

([2]) IV, 7, 1: « Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles... » – IV, 37, 6: « ...quoniam rationabiles et examinatores et iudiciales facti sunt, et non (quemadmodum inrationabilia sive inanimalia...) inflexibiles et sine iudicio... » – Cf. II, 6, 3; II, 29, 1: « Spiritus intellectuales ». – Data la costante indifferenziazione con cui Ireneo tratta la libertà dell'uomo e quella degli Angeli, si può benissimo applicare a questi ultimi quello che a tale riguardo diremmo dell'uomo.

([3]) IV, 38, 4; IV, 39, 1.

([4]) IV, 37, 1: « Posuit autem... potestatem electionis... et in angelis ... uti hi quidem qui obedissent, iuste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo servatum vero ab ipsis ». – IV, 41, 2: « Cum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscensionis causa ». – Cf. IV, 37, 6; IV, 39, 3.

([5]) II, 7, 6: « Sic nec ea quae sunt corruptibilia et terrena et composita et praetereuntia, eorum, quae secundum eos sunt, spiritualium imagines erunt; nisi et ipsa composita et in circumscriptione et in figuratione confiteantur esse, et non iam spiritalia et effusa et locupletia et incomprehensibilia ».

([6]) II, 24, 2: « Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis... ».

sione « figlio » difatti si può intendere in un doppio senso. Il primo, quello che si applica agli esseri che per via naturale sono nati da un altro; il secondo, quello che si applica agli esseri che per via creativa sono prodotti da un altro. In forza di quest'ultima accezione, tutte le creature si possono chiamare « figli di Dio », per il semplice motivo che sono state fatte da Lui. Gli Angeli quindi, sotto questo aspetto, sono da considerarsi anch'essi figli di Dio (1).

Per gli esseri spirituali questa figliolanza è contraddistinta dal fatto che la loro natura, oltre a rivelare l'attività creatrice di Dio, ne riflette anche nel modo più elevato la sua divina essenza. Tutte le cose difatti somo state create da Dio secondo una concezione sempre presente alla sua mente (2), la quale è ragione della loro sostanza e modello della loro struttura (3). Ora gli esseri spirituali, in forza delle qualità di natura loro conferite nella manifestazione « secundum Providentiam », rivelano il modello più nobile presente alla mente del Creatore nel concepire i vari ordini del creato (4). Solo che si pensi che, essendo spirituali, possiedono una struttura naturale che li avvicina per via di tutto il loro essere alla natura del Creatore (5); poiché, oltre ad essere dotati di ragione e di

(1) IV, 41, 2: « Filius enim, quemadmodum et quidam ante nos dixit, dupliciter intelligitur: alius quidem secundum naturam, eo quod natus sit filius; alius autem secundum id quod factus est, reputatur filius, licet sit differentia inter natum et factum... Secundum igitur naturam, quae est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus ». – Chi sia l'autorità, nascosta dietro il « quidam ante nos », non si sa con certezza. Cfr. A. D'Alès, *Le πρεσβύτης de S. Irénée* in *Revuee des études grecques* 42 (1929), Paris, pp. 398-410.

(2) Circa la coincidenza di questo concetto di Ireneo con le teorie Platonica e Filonica delle idee, si veda H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Massachussetts, Harvard University Press, 1956, Vol. I, pp. 261-263.

(3) II, 3, 1: « Omnium praescius Deus... Si autem praescius et mente contemplatus est eam conditionem, quae... futura esset; ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semetipso ». – II, 3, 2: « Quiescant igitur dicere ab alio factum esse mundum; simul autem ac mente concepit Deus, et factum est hoc quod mente conceperat ». Cfr. I, 23, 1.

(4) IV, 20, 1: « Deus ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri... omnia libere et sponte fecit... ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum... factorum accipiens ». Cf. I, 23, 2.

(5) Appare chiaro che in questo modo Ireneo fornisce una prova rilevante alla « affirmation nette d'une parentée étroite entre le pneuma-

libertà (¹), godono di una natura — « semplice, indimensionabile, inafferrabile, incircoscritta » (²) — che contiene nella loro pienezza i medesimi attributi che, portati all'infinito, convengono con quelli della « spiritalis et divina substantia » (³) del Creatore.

***

Riepilogando quanto Ireneo suggerisce all'investigatore cristiano su quello che le creature spirituali rappresentano nella manifestazione « secundum Providentiam », possiamo ridurre il pensiero del santo Dottore di Lione ai seguenti punti:

1. La manifestazione « secundum Providentiam », costituisce, come per ogni altra creatura, la causa dell'esistenza di questi esseri spirituali.

2. La stessa manifestazione è ragione della loro natura e ci dà gli elementi per definirli come realtà incorporee, ragionevoli, libere, semplici e indimensionabili, sia nelle proporzioni del loro essere sia nel potere della loro attività.

3. Il fatto di essere stati prodotti secondo un modello preconcepito dal Creatore giustifica anche per essi l'appellativo di « figli di Dio ».

Il fatto che questo modello contiene in sé gli elementi, che meglio si addicono alla descrizione della natura del Creatore, fa della loro natura la sede creata, che meglio riflette gli attributi propri della divinità.

B) Gli Angeli e la « agnitio secundum Providentiam ».

La definizione della natura degli esseri spirituali, come ci è stato possibile descriverla alla luce della manifestazione « secundum Providentiam », stimola l'investigatore cristiano a spingersi ancora oltre nell'analisi della funzione che queste realtà supercelesti svol-

---

tique et le divin », che G. Verbecke (*L'évolution de la doctrine du Pneuma*, Paris-Louvain 1945, pp. 298-99) riscontra nella concezione gnostica, dalla quale però ci guarderemmo bene di far derivare la dottrina di Ireneo su questo punto.

(¹) IV, 4, 3; IV, 27, 1, 4. (²) II, 7, 6.

(³) II, 10, 3; cf. II, 19, 6; *Epideixis* 12.

gono in questo preludio all'economia della Salvezza. Data difatti la loro natura intelligente e libera, le creature spirituali sono chiamate a riconoscere coscientemente le verità contenute nella manifestazione « secundum Providentiam ».

L'assimilazione riflessa di queste verità determinerà in essi quella conoscenza veritiera della divinità e degli effetti della sua attività creatrice e governatrice, che tutto il linguaggio di Ireneo ci suggerisce di intitolare *agnitio secundum Providentiam* (1).

Questa « agnitio » confronta le creature spirituali con responsabilità indeclinabili circa la loro attività intellettiva e volitiva. La prima riguarda il riconoscimento riflesso dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi. La seconda concerne il riconoscimento delle capacità e dei limiti della propria natura e attività, e del dovere di un ordinamento coerente del loro comportamento nei riguardi di Dio.

1. - *La « agnitio secundum Providentiam » come percezione della Divinità.*

a) L'esistenza di Dio.

La verità che sta alla base dell'assimilazione cosciente, che le creature spirituali sono chiamate ad operare in quanto poste in seno alla manifestazione « secundum Providentiam », è il riconoscimento di Dio come unico autore e dominatore di ogni cosa.

È questa un'idea di cui ogni creatura ragionevole (e tali sono gli Angeli), per lo stesso fatto che è contenuta come parte integrante nell'attività provvidenziale di Dio, non può fare a meno di avvertire la presenza nel suo pensiero (2).

Difatti è necessario che le creature ragionevoli, se sono oggetto dell'operosità e del dominio di un terzo, percepiscano la presenza

(1) Cf. II, 6, 1; III, 20, 2; III, 25, 1; V, 3, 1; V, 5, 2.

(2) II, 6, 1: « Quomodo autem ignorabant vel angeli... primum Deum, quando in eius propriis essent et creaturae existerent eius et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam. Etenim... oportuit cognoscere dominantem ipsorum et hoc ipsum scire quoniam qui creavit eos est Dominus omnium... ».

di chi le regge; il quale, nel nostro caso è il Dio unico, visto nella sua attività creatrice e governatrice ([1]).

Questo Dio, il quale contiene invisibilmente tutte le cose che sono state fatte, pervade con la Sua attività tutto l'universo creato, poiché è Lui che governa e dispone ogni cosa; ed in forza di questa attività mette tutti gli esseri al corrente della sua presenza secondo la loro rispettiva natura. Gli esseri invisibili pertanto, avendo una natura intellettuale, sono destinati ad individuare nel loro stesso essere la presenza del Creatore di tutto in maniera confacente alla loro attività, cioé per via di un riconoscimento intellettuale ([2]).

Oltre che da questa intima istanza, l'esistenza di Dio è comprovata dal fatto che agli esseri spirituali, meglio ancora che alle altre creature ragionevoli, riesce quanto mai agevole dedurre l'esistenza di un Dominatore Supremo di tutte le cose dalla contemplazione di se stessi e dell'universo, di cui si trovano a far parte, come di un oggetto esterno che cade sotto l'interesse della loro intelligenza ([3]). Se difatti la ragione negasse l'esistenza di un Dominatore Supremo

([1]) III, 25, 1: « Providentiam autem habet Deus omnium... Necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur cognoscere suum directorem, quae quidem non sunt irrationalia neque vana, sed habent sensibilitatem perceptam de providentia Dei ».

([2]) V, 18, 3: « Mundi enim factor... secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam... gubernans et disponens omnia... invisibilibus quidem participans rationabiliter ». Cfr. *Epid.* 34.

([3]) II, 6, 3: « Si itaque mutis animalibus irrationabiliores noluerint angelos esse, invenient quoniam oportebat, licet non vidissent hi eum qui super omnia Deus est, uti cognoscerent potentatum et dominium eius. Ridiculum enim vere apparebit, si se quidem, qui super terram sunt, cognoscere dicunt eum qui super omnia est Deus, quem numquam viderunt; ei autem qui eos fecit, et universum mundum secundum eos, non permittant, cum sit in summis et super caelos, cognoscere ea quae ipsi, cum sint in humilibus, sciunt ». Come bene nota il MANNUCCI (p. 328, n. 1) si riscontra una sorprendente coincidenza fra quest'ultimo argomento di Ireneo e quanto scrive PLOTINO (*Contra Gnosticos*, cap. 8): « Praeterea quid vetat Superos, qui in perpetuo vivunt otio, intelligere atque mente Deum... accipere? Forsan sapientia nobis praestantior quam illis adest? At hoc nemo unquam nisi insanus admiserit... » – IV, 19,2: « Quatenus super Deum extollitis cogitationes vestras, inconsiderate elati? ... Quis respicit mensuram dexterae eius? ... quae in se continet latitudinem et longitudinem et profundum et altitudinem supernam universae conditionis, quae videtur, quae auditur et intelligitur et quae invisibilis est »?

di tutte le cose, il quale trae da se stesso l'idea e l'origine di ogni cosa che esiste, si dovrebbe rassegnare ad uno sterile processo all'infinito, atto solo a stancarla e ad inchiodarla in una perenne incertezza (¹).

b) Gli attributi di Dio

Del Dio concepito come unico Signore Supremo di ogni cosa, come causa della loro esistenza e come autore di tutto l'universo del quale fanno parte, dovrà riuscire anche facile, a questi esseri supercelesti, di stabilire gli attributi che Gli competono.

Questo Dio anzitutto è o n n i p o t e n t e ; perché da solo, « libere et sua potestate », trae dal nulla e fa sussistere tutto ciò che esiste, essendo ragion d'essere di ogni cosa la sua volontà e causa di ogni realtà la virtù della sua parola (²).

Questo Dio è sotto ogni aspetto p e r f e t t o ; perché il solo che non è stato mai fatto, ed è « tutto luce, tutto mente, tutto sostanza », essendo Egli la fonte di ogni bene e causa di tutto, tanto ricco da fare tutto ciò che vuole e da avere la priorità su tutte le cose (³).

(¹) II, 7, 5: « Si enim mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed... de alienis archetypis transtulit, bythus ipsorum unde habuit speciem eius quam primum emisit dispositionis? Consequens est igitur, illum ab altero quodam, qui super eum est, exemplum accepisse, et illum rursus ab altero. Et nihilominus in immensum excidet de imaginibus sermo, quemmadmodum et de diis, si non f i x e r i m u s sensum in unum artificem, et in unum Deum, qui a semetipso fecit ea quae facta sunt. – II, 16, 1: « Oportet enim vel in eo Deo qui fecerit mundum perseverare sententiam, quoniam a sua potestate et a semetipso accepit exemplum mundi fabricationis; vel, si motus quis ab hoc fuerit, semper quaerendi necessitas erit ». II, 16, 1: « Quanto igitur tutius et diligentius, quod est verum statim initio confiteri, quoniam fabricator Deus hic, qui mundum fecit, solus est Deus et non est alius Deus praeter eum; ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt, accipiens ».

(²) II, 6, 2: « Qui autem super nos erant angeli... non cognoscent omnipotentem? » II, 30, 9: « Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas eius; solus hic invenitur qui omnia fecit, solus o m n i p o t e n s et solus Pater condens et faciens omnia et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et caelestia et terrena ' verbo virtutis suae ' (Hb. I, 3) ».

(³) II, 29, 2: « *« Φύσεως κρείττον ὁ Θεός, καὶ παρ' αὐτῷ τὸ θέλειν, ὅτι ἀγαθός ἐστι, καὶ τὸ δύνασθαι, ὅτι δυνατός; καὶ τὸ ἐπιτελέσαι, ὅτι εὔπορος . . .* » Deus

Questo Dio è semplicissimo; poiché la sua attività è sempre simile e uguale a se stessa, e assolutamente scevra dalle imperfezioni proprie delle intelligenze create; giacché « pensare per Dio è lo stesso che eseguire ciò che vuole, e volere è lo stesso che pensare » ([1]).

Questo Dio è immenso, in quanto contiene tutto e « tutto contenendo Egli solo è incircoscritto »; poiché, se non fosse cosí, si dovrebbe ammettere una serie indeterminata di artefici

---

enim melior est quam natura, habens apud semetipsum velle quoniam bonus, et posse quoniam potens est, et perficere quoniam dives et perfectus est ». – IV, 11, 2: « Et Deus quidem perfectus in omnibus... totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum... ». – IV, 38,3: « *« Καὶ οὗτος πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεός, ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος, καὶ πρῶτος πάντων, καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος . . . Τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος; οὗτος δέ ἐστι Θεός.* « Et sic principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, quoniam, et solus infectus et prior omnium et omnibus ut sint, ipse est causa... Perfectus enim est infectus; hic autem est Deus ». Intorno alla semantica delle espressioni *ἀγέννητος* e *ἀγένητος* si confrontino le preziose osservazioni fatte da G. L. PRESTIGE (*God in Patristic Thought* (London 1952) pp. 37-47), il quale nei riguardi di Ireneo giunge alla seguente conclusione: « Apparently Irenaeus follows the general tradition of the Apologists, treating agen(n)etos as embodying a single conception under either form of spelling: agennetos is the more appropriate form to use in reference to the personal deity, other considerations being equal; but when the term comes to be discussed in a more general and abstract way, it becomes natural to spell it agenetos. The meaning is the same, but the spelling is governed by an unconscious sense of the greater propriety of the associations connected with one or the other distinct derivation... However the word be spelt, by Christian, Gnostic or Platonist, what it obviously means can be described, not in a specifically Hegelian sense, but in general idea, as « The Absolute » (pp. 46-47).

([1]) I, 12, 2: « Qui simul ut cogitavit, perfecit id quod cogitavit; et simul ac voluit, et cogitat id quod voluit; tunc cogitans cum vult, et tunc volens cum cogitat; cum sit totus cogitatus, et totus sensus et totus oculus, et totus auditus, et totus fons omnium bonorum ». « *« Ὃς ἅμα τῷ νοηθῆναι, καὶ ἐπιτελεκέναι τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοούμενος, ὅ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων, ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός,,, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν ».* Cfr. II, 13, 8; II, 28, 4. – II, 13, 3: « Et simplex et non compositus, et similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas, et totus ennoea et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum; quemadmodum adest religiosis et piis dicere de Deo ».

nella quale l'uno limita il potere dell'altro, distruggendo empiamente l'appellativo di onnipotente e la stessa esistenza di un Dio creatore di tutto (1). Perciò le ricchezze di Dio sono senza confini e gli scrigni del suo cuore incatalogabili e « la Sua mano misura l'indimensionato e afferra nella sua profondità, altezza, lunghezza e larghezza tutto quanto è contenuto nel creato » (2).

Questo Dio è infinitamente s a p i e n t e . Lo dimostra chiaramente l'armonia che vige nelle cose da Lui fatte; lo rivela l'esattezza, l'ordine e la misura, con cui dispone le cose che ha creato; lo conferma la saggezza, con cui tutto governa e con la quale non c'è saggezza angelica che possa sostenere il confronto (3).

Questo Dio è per definizione b u o n o , perché è inconcepibile un Dio a cui manchi la bontà (4). Difatti se crea, lo fa per un atto di purissima munificenza, offrendo un beneficio nella certezza di non poterne ricevere alcun compenso; giacché la ricchezza perfetta respinge ogni possibilità di indigenza (5).

Però, oltre ad essere buono è anche g i u s t o ; poiché è necessario che la bontà dell'Essere Supremo sia in perfetta armo-

(1) II, 1, 5: « Oportet enim aut unum esse qui omnia continet et in suis fecit unumquodque eorum quae facta sunt, quemadmodum ipse voluit, aut multos rursus et indeterminatos factores et deos, ab invicem quidem incipientes, ad invicem autem desinentes per omnem partem; et alios omnes a foris ab altero quodam maiore contineri... neminem autem horum esse Deum. Deerit enim unicuique eorum partem minutissimam habenti ad comparationem omnium reliquorum, et solvetur omnipotentis appellatio et necessitas erit in impietatem cadere talem sensum ».

(2) IV, 19, 2; cfr. I, 15, 5; II, 28, 3; II, 30, 9.

(3) II, 25, 1: « Magna cum sapientia et diligentia ad liquidum apta et ornata omnia a Deo facta sunt ». – III, 25, 3: « Sapientia igitur praecellet Pater super omnem humanam et angelicam sapientiam quoniam dominus et dominator super omnia ». Cfr. III, 30, 3. – IV, 4, 2: *« Ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ Θεὸς ποιεῖ, καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον »*. « Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec incompositum ».

(4) III, 25, 3: « Hic enim qui iudicialis, si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est cui bonitas desit ».

(5) II, 1, 4: « Quoniam nullius indigens omnium Deus verbo condidit omnia et fecit; neque angelis indigens... ». – IV, 14, 1: « Beneficium praestans... sed non beneficium percipiens; est enim dives, perfectus et sine indigentia ». – IV, 38, 3: « Erga Deum autem virtus simul et sapientia et bonitas ostenditur; virtus quidem et bonitas in eo quod ea, quae nondum erant, voluntarie constituerit et fecerit ».

nia con la Sua giustizia [1]. Se difatti potesse sorgere un contrasto fra le due, la stessa sapienza di Dio e con questa ogni divina perfezione ne resterebbero irrimediabilmente menomate [2].

Ecco i principali fra gli attributi che, nel panorama teologico di Ireneo, incorniciano il quadro, nel quale l'unico Dio, « qui fecit eos et universum mundum secundum eos » [3], si presenta alle creature spirituali, considerate in questa prima fase dell'opera di Salvezza.

Ai titoli sopra elencati se ne potrebbero aggiungere tanti altri. Essi tuttavia non varrebbero mai a percorrere l'infinita dovizia dell'Autore di ogni cosa. Difatti la loro varietà e molteplicità servirebbe soltanto a dimostrare quanto l'intelligenza creata sia incapace di esaurire col suo linguaggio la natura di Dio [4]; *quia divitias habens interminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam*[5].

(1) Sul pieno accordo che vige fra questa affermazione di Ireneo e il pensiero degli altri scrittori cristiani dei primi secoli, cfr. E. Hatch, *The influence of Greek ideas on Christianity*, New York, 1957, p. 228 ss. L'incontro poi del medesimo pensiero con quanto Platone afferma nel *De Legibus*, IV, 715e-716a è espressamente confermata dallo stesso Ireneo (III, 25, 5).

(2) III, 25,2: « Si enim iudicialis non et bonus sit ad donandum his, quibus debet, et ad exprobrandum his, quibus oportet, neque iustus neque sapiens videbitur iudex; rursus bonus, si hoc tantum sit bonus, non et probator, in quos immittat bonitatem; extra iustitiam erit et bonitatem, et infirma bonitas eius videbitur... » – III, 25, 3: « Hic enim qui iudicialis, si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est cui bonitas desit, et ille rursus qui bonus, si non et iudicialis, idem quod hic patietur ut auferatur ei ne sit Deus... iudiciale autem adsequitur iustitiam ut iuste probet; iustitia provocat iudicium; iudicium autem cum fit cum iustitia transmittet ad sapientiam. Sapientia igitur praecellet Pater... quoniam dominus et iudex et iustus... Neque bonum ei deficit iuste effectum, neque sapientia deminoratur... neque iustum immite ostenditur, praeeunte scilicet et praecedente bonitate ».

(3) II, 3, 6.

(4) II, 13, 9: « Quae sunt talia... earum virtutum quae semper sunt cum Deo, appellationes sunt, quemadmodum possibile est et dignum... dicere de Deo. Appellatione enim Dei coobaudientur sensus et verbum et vita et incorruptela et veritas et sapientia et bonitas et omnia talia –. II, 13, 9: « Dominus virtutum et Pater omnium et Deus onipotens et Altissimus et Dominus caelorum et Creator et Fabricator et similia his... unius eiusdemque nuncupationes et praenomina, per quae unus Deus et Pater ostenditur, qui continet omnia et omnibus ut sint praestans ».

(5) II, 28, 3.

c) Il volto inenarrabile di Dio.

Al di sopra però di questa conoscenza chiara della divinità, desunta dagli attributi che le creature spirituali sono tenute ad assegnarle mediante la « agnitio secundum Providentiam » (1), si affaccia, come presentimento, la presenza di aspetti della realtà divina « inenarrabili ed inescogitabili » (2), ma tuttavia operanti dietro quanto può essere dischiuso alla loro intelligenza attraverso l'attività creatrice e governatrice di Dio.

Mentre difatti da un lato si deve affermare che gli Angeli non possono ignorare la presenza di Dio, come Autore del creato di cui fanno parte, a causa della Sua attività provvidenziale che li pervade: « ignotus nequaquam propter providentiam » (3); d'altro canto bisogna anche confessare che la realtà che si nasconde dietro l'attività provvidenziale di questo Dio rimane irraggiungibile a causa della sua eminenza: «invisibilis quidem propter eminentiam (4) ».

Questo principio invisibile però è così potente da provocare tutte le intelligenze, che ne avvertono la presenza sotto la forma provvidenziale, ad intuire e sentire la forza travolgente della Sua altezza vertiginosa: « Invisibile enim eius, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae » (5).

Il presentimento di questa realtà invisibile di Dio può ben accordarsi con quanto leggiamo nel Vangelo: « Nessuno conosce il Figlio se non è il Padre, e nessuno conosce il Padre se non è il Figlio » (6). Tale affermazione, per Ireneo, sta solo in apparente contrasto con quel « grandioso intuito e percezione », che della Sua maestà altissima e onnipotente la realtà invisibile di Dio desta in tutti coloro che lo conoscono per via della Sua « Providentia »: « Unde etiamsi ' nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibus Filius revelaverit '; tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus omnium Dominus » (7).

(1) II, 6, 3: « Oportebat... uti cognoscerent potentatum et dominium eius ».
(2) II, 2, 4. (3) II, 6, 1. (4) Ibid. (5) Ibid.
(6) Cf. Lc. 10, 22; Mt 11, 27. (7) II, 6, 1.

Il Signore difatti, così dicendo, mentre nega totalmente all'intelligenza creata una conoscenza di Dio che non appartenga alla « manifestatio propter providentiam », non esclude anzi conferma che tutti in realtà conoscono « questo stesso », cioè la inettitudine dell'intelligenza creata ad attingere, senza la benevola rivelazione del Figlio, qualsiasi aspetto che appartenga all'eminenza invisibile di Dio: « Dominus autem *non in totum* non posse cognosci et Patrem et Filium dixit... Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum... cognoscunt enim eum quibuscumque revelaverit Filius » (1).

Duplice quindi è il punto di vista dal quale si parte Ireneo nella descrizione di questo presentimento: prospettico il primo, retrospettivo il secondo.

Nella visione prospettica egli ci presenta l'intelligenza creata alle prese con un'istanza impetuosa che la investe al conseguimento della conoscenza dell'unico Dio quale Padrone supremo di ogni cosa. Istanza che vale solo ad annunziarle quel campo di realtà altissime e indefinibili, raccolte nell'eminenza invisibile di Dio, di cui subisce la presenza quando ha scoperto i contorni del Dio Creatore.

Nella visione retrospettiva invece, anticipando quanto apparterrà ad una ulteriore fase dell'economia di Salvezza, si parte dal fatto che solo il Figlio è potuto venire incontro a questa istanza dell'intelletto creato, squarciando in parte (*non in totum*) il velo, che custodiva totalmente invisibile la maestà altissima di Dio. Al di fuori di questa rivelazione, l'intelligenza creata poteva e doveva arrivare da sola a comprendere che c'è una realtà in Dio che da sé non avrebbe mai potuto scandagliare: quella che Dio nasconde dietro il Suo volto di Creatore, e che, compiuta la rivelazione del Figlio, si sa che era il volto inenarrabile del Padre, nel Suo aspetto rivelabile alle creature.

Nella visione prospettica si procede dalla conoscenza del Dio Visibile *propter providentiam* alla percezione, come presentimento, del Dio Invisibile *propter eminentiam*, il quale nel suo aspetto di Padre verrà rivelato dal Figlio.

Nella visione retrospettiva si retrocede dalla conoscenza del Dio Invisibile *propter eminentiam*, liberamente rivelato quale Padre

(1) IV, 6, 4.

dal Figlio, alla consapevolezza del presentimento del Dio Invisibile, destinato a preparare l'intelligenza creata all'accettazione di tale manifestazione; presentimento che segna la soglia dinanzi alla quale la conquista della conoscenza del Dio Visibile *propter providentiam* si arresta.

Ecco pertanto i momenti che accompagnano l'intelligenza angelica nel suo processo verso la conoscenza di Dio.

1. Gli Angeli fanno parte integrante di un mondo che appartiene a Dio ed essendo parte integrante di un mondo che appartiene a Dio, non possono non riconoscere che questo Dio è il loro Dominatore: « ...quando in eius propiis essent ... et continerentur ab ipso... oportuit cognoscere *dominantem ipsorum* » (1).

2. Riconosciuto che Iddio è il loro Dominatore, non possono non riconoscere che Egli è anche il loro Creatore: « ...quando... creaturae existerent eius... oportuit cognoscere dominantem ipsorum *qui creavit eos* » (2).

3. Conosciuto Iddio quale Dominatore e Creatore di se stessi, « essendo il suo dominio esteso a tutte le cose », non possono non ammettere che questo Dio, che li creò, è il Signore di ogni cosa: « ...sed tamen, dominio in omnes extenso, oportuit cognoscere dominantem ipsorum et hoc ipsum scire, quoniam qui creavit eos, est *Dominus omnium* » (3).

Ammesso infine che si dà un Dio unico, Dominatore supremo di ogni cosa, l'intelligenza angelica non può sfuggire a restar preda di un potente intuito, prodotto sia dalla inclinazione a sempre più conoscere, insita nel suo essere, che la muove, sia dalla sconvolgente potenza della maestà invisibile di Dio che le sovrasta: « Invisibile enim eius, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae... quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis quoniam est *unus Deus* omnium Dominus » (4).

(1) II, 6, 1.
(2) II, 6, 1.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

d) L'atteggiamento di lode e di timore.

Il presentimento della grandezza inesplorabile di Dio segna un punto di arrivo nell'avventura conoscitiva delle creature spirituali. Pur sapendo però che esso esaurisce tutto il loro potere di penetrabilità nelle zone della realtà divina, quale è loro svelabile attraverso la manifestazione « secundum Providentiam », esse avvertono anche chiaramente di trovarsi alle porte di un mondo, le cui proporzioni stanno al di là di ogni potere intellettivo creato e che rimane avvolto in un mistero di insondabile altezza: « Est autem et super haec et propter haec inenarrabilis... sentitur autem super haec secundum magnitudinem » (1).

Alle creature spirituali quindi non rimane che aderire con tutto il potere della loro intelligenza creata alle verità, di cui la manifestazione « secundum Providentiam » le chiama chiaramente a prendere coscienza, e a farle proprie mediante quella che abbiamo chiamato « agnitio secundum Providentiam ».

L'adesione però a questo dettaglio di quello che abbiamo chiamato preludio all'economia della Salvezza, non è sufficiente, se non si conclude con un deliberato *tributo di lode e di glorificazione* a Colui, che si è riconosciuto come Autore di ogni realtà creata.

È difatti dovere delle intelligenze create di celebrare le grandezze di Dio, che si dispiegano lungo le pagine dell'universo che contemplano, come incessantemente ripete la Scrittura (2).

Ed è precisamente questo l'inno, messo in bocca agli Angeli nel Vangelo, quando sono introdotti sciogliendo lodi al Dio degli

(1) II, 13, 4.

(2) II, 25, 2: « Quia autem varia et multa sunt, quae facta sunt, et ad omnem quidem facturam bene aptata et consonantia; quantum autem spectat ad unumquodque eorum... sicut citharae sonus per uniuscuiusque distantiam unam melodiam operatur, ex multis et contrariis sonis subsistens. Hi vero qui audiunt melodiam debent laudare et glorificare artificem... ». — IV, 5, 1: « Unus igitur et idem Deus, qui plicat caelum quemadmodum librum... 'ut ostendat divitias benignitatis suae' (Is. 36, 4; Ps. 103, 30; Eph. 2, 70)... Ipse est autem fabricator; et ipse est qui super omnia est Deus, quemadmodum Esaias ait: 'Ego testis, dicit Dominus Deus... ut cognoscatis et credatis et intelligatis, quia ego sum. Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit' (Is. 42, 10)... Et iterum: 'Ego sum Deus primus, et super ventura ego sum' (Is. 41, 4) ».

spiriti supercelesti e glorificando il fattore di tutte le cose. Essi in tal modo non fanno altro che accogliere l'invito alla lode, rivolto da David a tutto il creato nei suoi Salmi (1).

Tuttavia anche per gli Angeli è necessario che questo tributo di glorificazione all'Autore di ogni cosa si armonizzi con *un senso di riverente timore*; quello che deve provare ogni creatura quando riconosce che Colui, a cui si rivolge lodandolo, è « eccelso e onnipotente e Signore delle potenze... creatore del cielo e della terra e di tutto questo mondo e creatore degli Angeli e degli uomini, il Signore di tutte le cose, per opera del quale tutto esiste e dal quale ogni cosa ricava il suo nutrimento » (2); quello a cui nessun Angelo si può sottrarre, quando sa che alla onnipotenza di questo Dio tutto è soggetto e che all'invocazione del suo nome tutto l'universo ed ogni potenza creata è colta da tremore (3).



Giunto a questo punto, l'investigatore cristiano conclude un primo settore nel capitolo dei rapporti tra le creature spirituali e la manifestazione « secundum Providentiam ».

Primo precetto di questa « agnitio secundum Providentiam » come percezione della divinità è un riconoscimento teorico-pratico della divinità, quale anche agli esseri spirituali viene manifestata attraverso la Sua attività provvidenziale.

Il riconoscimento teorico comporta l'assimilazione di tre dati:

1) una prova inconfutabile dell'esistenza di un unico Dio, Autore dell'universo creato;

(1) III, 10, 4: « Quemadmodum ipse David ait...: ' Venite adoremus et procidamus ante eum... quoniam ipse est Dominus Deus noster ' (Ps. 94,8)... Hoc idem autem et angeli. In eo quod dicunt: ' Gloria in altissimis Deo et in terra pax ' (Lc. 2, 14), eum qui sit altissimorum (hoc est supercaelestium) Factor et eorum, quae super terram omnium conditor, istis sermonibus glorificaverunt... ».

(2) *Epideixis* 8.

(3) II, 6, 2: « Et propter hoc Altissimi et Omnipotentis appellationi omnia subiecta sunt... qui est super omnia Deus; cuius et invocationem tremebant et tremit universa creatura et principatus et potentia et omnis subiecta virtus... qui autem super nos erant angeli... non cognoscent omnipotentem, quando iam et muta animalia tremant et cedant tali invocationi? ».

2) una conoscenza ragionata dei principali attributi della divinità così intesa;

3) il presentimento di un principio inenarrabile e inescogitabile, ma tuttavia avvertito come operante, dietro quanto sulla natura di Dio si dischiude all'intelligenza angelica attraverso la manifestazione « secundum Providentiam ».

Il riconoscimento pratico comporta l'adesione ad un atteggiamento di lode e di glorificazione verso Colui, che consapevolmente si è accettato come Autore e Dominatore del proprio essere e di ogni cosa; atteggiamento che non può andare disgiunto da un senso di riverente timore, incusso dal fatto di sapersi sudditi di Colui dinanzi al quale tutto l'universo si piega.

È da notare tuttavia che in effetti né il riconoscimento teorico prescinde da quello pratico né quest'ultimo può fare a meno del primo. In effetti non si dà vero riconoscimento di Dio, se l'intelligenza non è nutrita di sincera pietà verso il Creatore, né si può tributare vera glorificazione a Dio, se la volontà non è sostenuta da idee veritiere su Colui che adora.

Quanto Ireneo ami insistere su questo è superfluo dirlo, basta la lettura più superficiale dei suoi scritti per comprenderlo.

2. – *La « agnitio secundum Providentiam » come riconoscimento dei propri limiti.*

a) I limiti della natura angelica.

Seconda conseguenza dell'accettazione consapevole della manifestazione « secundum Providentiam » da parte delle creature spirituali è il riconoscimento della imperfezione della propria natura (1).

Questa risulta dal fatto che tutti gli esseri che esistono al di fuori di Dio, e tra questi gli Angeli, non sono sempre coesistiti a Dio, ma hanno ricevuto un inizio nella loro esistenza; poiché è stato Dio a trarli dal nulla assegnando a ciascuna specie di esseri, anche quindi agli Angeli, « una sostanza consentanea alla loro natura » (2).

(1) Cf. II, 29, 2; IV, 11, 2; IV, 38, 3.

(2) II, 2, 4: « Ipse ... omnibus... initium creationis donans, spiritalibus quidem spiritalem et invisibilem, et supercaelestibus caelestem et angelis angelicam... omnibus aptam aequalitatis substantiam ».

Si dà pertanto un solo essere che non ha né inizio né fine e che è sempre esistito nel medesimo modo, infinitamente perfetto e superiore ad ogni natura creata, e questo ente è Dio, il Signore di ogni cosa. Tutti gli altri esseri invece, non essendo sempre esistiti, ma solo dal momento in cui furono creati, sono per ciò stesso inferiori a Colui che è l'Ingenito (1).

È quindi l'inferiorità, derivante al loro essere dal non essere ingeniti, che rivela anche le creature spirituali come essenzialmente deficienti nella loro natura (2).

Sarebbero perciò assolutamente irragionevoli, se non riconoscessero come evidente e inevitabile questa infermità che sta alla base della loro natura (3).

Non si può pertanto imputare a Dio il fatto che non abbiano ricevuto, per via della manifestazione « secundum Providentiam », una natura ingenita, non imperfetta — *quomodo autem perfectus nuper effectus* (4)?; poiché l'attività divina operante in questa manifestazione non può non essere ragione di esistenze inferme: « secundum autem providentiam scivit... infirmitatem... et... factae naturae substantiam » (5).

Il fattore generico che determina questa deficienza sostanziale nella natura degli esseri spirituali è costituito dal fatto che la loro immortalità non è per nulla identificabile con l'immortalità propria del Creatore. Sebbene difatti si possa dire che sono di natura immortali (6), bisogna tuttavia aggiungere che, avendo ricevuto un inizio, anche gli esseri spirituali sono suscettibili di dissoluzione. La ragione specifica di ciò sta poi nel fatto che questo aver ricevuto un inizio si traduce in una mancanza di autosufficienza, cioè nella

(1) II, 34, 2: « Quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens, solus est Deus, qui est omnium dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt... initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita ».

(2) IV, 38, 1: « *Γνώτω, ὅτι τῷ μὲν Θεῷ, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι, καὶ ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι ... Τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος· οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου.*

(3) IV, 38, 4: « Irrationabiles igitur omni modo qui... suae naturae infirmitatem adscribunt Deo. Neque Deum neque semetipsos scientes ».

(4) IV, 39, 2. (5) IV, 38, 4.

(6) Cf. II, 30, 3; V, 4, 7; V, 7, 1; V, 13, 3.

mancanza di quell'attributo (unicamente presente in Dio), che li renda immuni da quell'indigenza, che mina alle radici tutto il loro essere (1).

Non peccherà quindi chi affermerà, anche di tutte le creature « impreteribili » come gli spiriti (2), che rimarranno in possesso del loro essere solo fino a quando Iddio si compiacerà di concedere loro tale perseveranza: « Sic, et de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit: quando omnia quae facta sunt, initium quidem suae facturae habeant, perseverant autem quoadusque Deus et esse et perseverare voluerit » (3).

Bisogna infatti che anche sugli spiriti, come su qualsiasi altra creatura, la volontà di Dio affermi sempre il Suo dominio assoluto, dinanzi al quale nessuna creatura possa vantare alcun diritto (4).

b) L'atteggiamento di gratitudine.

L'imperfezione connaturale alla loro sostanza non intitola però gli spiriti a sottovalutare i benefici di cui sono debitori al loro Creatore per il semplice fatto di essere stati chiamati a godere di tale esistenza. Un simile atteggiamento denoterebbe sensi di ignobile ingratitudine verso l'Autore di ogni cosa e sarebbe indegno di qualsiasi essere ragionevole (5).

Difatti la loro natura, quale realtà creata, rimane sempre un'opera d'arte, nel compiere la quale Dio ha profuso risorse infinite di potenza, di sapienza e di bontà (6).

(1) III, 8, 3: « Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus ut sint hoc ipsum praestans. Quae vero ab eo facta sunt, initium sumpserunt; quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subiecta sunt et indigent eius qui se fecit ».

(2) II, 30, 3. (3) II, 34, 2.

(4) II, 34, 3: « Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita ». IV, 38, 3: « Et sic principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, quoniam et solus infectus et prior omnium et omnibus ut sint ipse causa ».

(5) IV, 38, 4: « Neque Deum neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse quod et facti sunt... plus irrationabiles facti sunt quam muta animalia ».

(6) IV, 38, 3: « *Περὶ τὸν Θεὸν δύναμις ὁμοῦ καὶ σοφία καὶ ἀγαθότης δείκνυται· δύναμις μὲν καὶ ἀγαθότης, ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἑκουσίως κτίζειν τε καὶ*

Occorre quindi che gli Angeli, non solo non disprezzino l'opera d'arte che Dio ha prodotto creandoli [1], ma che gli offrano quel tributo di gratitudine che ogni cosa, per lo stesso fatto che esiste, è tenuta a rendere al suo fattore: « ...unumquodque eo quod factum est, quoniam factum est gratias agit » [2].

Solo così le creature spirituali saranno sempre coscienti dell'infinita distanza che, per quanto siano supercelesti, separa la loro natura dalla grandezza del Creatore [3].

Solo così santificheranno, offrendola a chi la signoreggia, la realtà creata di cui fanno parte: « ...gratias agentes dominationi eius et sanctificantes creaturam » [4].

Solo così si renderanno idonee a quella partecipazione gratuita alla vita di Dio [5], che le porterà a condividere la stessa gloria del Padre [6].

In tal modo il riconoscimento dell'indigenza della propria natura da una parte e la gratitudine per quel che Iddio ha loro elargito dall'altra, costituiranno un fattore costruttivo, destinato a risanarle dall'infermità che inficia la loro esistenza e ad arricchirle di un perfezionamento che spetta solo a Dio. Giacché vale anche per gli Angeli quanto con più proprietà si dirà in appresso dell'uomo: « Oportet te primo ordinem... custodire, tunc deinde participari gloriae Dei. Custodiens autem compaginationem, ascendes ad perfectum... Si vero respuas artem eius et ingratus existas in eum... simul et artem eius et vitam amisisti... Si igitur tradideris ei quod est tuum... recipies eius artem et eris perfectum opus Dei » [7].

c) I limiti dell'attività angelica.

L'imperfezione della natura degli Angeli non può non avere i suoi riflessi di deficienza anche nella loro attività. Come quindi la manifestazione « secundum Providentiam » ha per contropartita

---

ποιεῖν· σοφία δέ, ἐν τῷ εὔρυθμα, ἐμμελῆ, καὶ ἐγκατάσκευα τὰ γεγονότα πεποιηκέναι». « Erga Deum autem virtus simul et sapientia et bonitas, in eo quod ea, quae nondum erant, voluntarie constituerit et fecerit; sapientia vero in eo quod apta et consonantia, quae sunt, fecerit ».

(1) IV, 39, 2. (2) IV, 38, 4. (3) II, 25, 3/4. (4) IV, 18,6
(5) Cf. II, 34, 4; IV, 38, 4. (6) IV, 39, 2. (7) Ibid.

il riconoscimento dei limiti della propria natura, altrettanto, vuole Ireneo, che essa si debba risolvere in un riconoscimento dei limiti della propria attività. Questa deficienza poi dev'essere dagli Angeli riconosciuta sia per quel che riguarda la loro attività intellettiva sia per quanto si riferisce al loro comportamento pratico o « ratio vivendi », che Ireneo ama meglio comprendere sotto il nome di « conversatio » (1).

Quanto all'attività intellettiva, gli spiriti, come ogni altro essere ragionevole, dovranno ammettere che di tutta la realtà non potranno mai avere quella conoscenza e comprensione che solo a Dio si può concedere; dovranno perciò contentarsi di rimanere, sotto questo aspetto, nel medesimo rapporto di infinita distanza nel quale si trova la loro natura dinanzi al Creatore (2). Questa imperfezione intellettiva tuttavia non è tale da menomare il dovere di *credere* nel Creatore di ogni cosa (3), che è il primo frutto dell'ade-

(1) Cfr. IV, 38,2. È questo il significato più ovvio sotto il quale la parola greca *πολίτεια* è usata da Ireneo. Accezione peraltro comune nel linguaggio dei Padri greci, come fa ben rilevare F. ZORELL S. I. nel suo *Lexicon Graecum Nuovi Testamenti*, ed. altera, Parisiis 1931, col. 1098.

(2) II, 25, 3: « Si autem et aliquis non invenerit causam omnium, quae requiruntur, cogitet quia... in infinitum minor Deo... et qui nondum aequalis... sit factori, et qui omnium experientiam et cogitationem habere non possit ut Deus; sed in quantum minor est ab eo qui factus non est et qui semper idem est, ille qui... initium facturae accepit, in tantum secundum scientiam, et ad investigandum causas omnium, minorem esse eo qui fecit ».

(3) La « fede » per Ireneo non è mai identificabile con la semplice convinzione o ammissione dell'esistenza di Dio. Quasi in tutti i passi, dove egli lo usa, il termine « fede » è messo in rapporto diretto con l'opera di salvezza. Così per esempio: I, 25, 5: « *Διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι* » « Per fidem enim et charitatem salvari ». – II, 29, 1: « Si enim natura et substantia salvat, omnes salvabuntur animae; si autem iustitia et fides... – III, Praef.: « fiducialiter ac instantissime resistes eis pro sola, vera et vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis ». – III, 12, 2: « ... *οὐκ ἄλλον Θεὸν .... κατήγγελλον οἱ ἀπόστολοι.... ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεόν, καὶ Σωτῆρα, καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν... καὶ τὴν εἰς αὐτὸν πίστιν* ». « Sic non alium Deum annuntiabant apostoli... sed eam quae in eum est fidem... ». – IV, 17, 3: « Ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia... quaerebat ab eis Deus, sed fidem et obedientiam et iustitiam propter illorum salutem ».

È chiara quindi la distinzione tra la *fede nell'esistenza* del Creatore, che è frutto della libera adesione della creatura intellettuale alla manifestazione « secundum Providentiam », riaffermata dalle fonti rivelate

sione di ogni creatura ragionevole alla manifestazione « secundum Providentiam » [1].

Quanto alla « conversatio » si può applicare anche agli Angeli, sebbene in modo proporzionato alla loro natura spirituale, quel che su questo punto l'investigatore cristiano troverà definito in modo più esauriente, per quanto riguarda l'uomo, nelle fonti della sua indagine [2]. Può così affermare anche degli Angeli che la loro « ratio vivendi », essendo quella di una natura imperfetta, deve rivelare un processo progressivo nella loro partecipazione libera e cosciente al compito loro affidato in questo preludio all'opera di Salvezza. Può anche aggiungere che motivo determinante di questo processo di maturazione, al quale è soggetto il comportamento pratico di ogni creatura ragionevole, è l'imperfezione che loro deriva dal fatto di non essere ingenite; e che la lentezza o rapidità nello svolgersi di questo processo dipende dalla maggiore o minore di-

---

(IV, 6, 2), e la *conoscenza dell'esistenza* di Dio, che è un postulato preliminare ad ogni indagine sulle verità rivelate e di cui parlavamo nel nostro articolo sulla *Criteriologia di S. Ireneo*, cfr. *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), p. 11. Quest'ultima pone Dio in una luce ben distinta da quella sotto la quale si presenta in una visione organica dell'opera della salvezza. Essa non è che un presupposto alla « sola, vera et vivifica fides »; presupposto, che prescinde dalla manifestazione del Dio Creatore, riproposta come dottrina rivelata nella prima fase dell'opera di salvezza, cioè nell'economia « secundum Providentiam ». Tanto gli eretici che i demoni difatti possono avere una conoscenza della divinità, senza che per ciò godano della vita divina, alla quale vengono iniziati coloro, i quali, oltre a vedere, credono. Cfr. II, 2, 3; II, 9, 1; IV, 6, 3-7. — Possiamo pertanto fin da adesso affermare quanto troverà meglio la sua applicazione nell'uomo, cioè che Ireneo è da annoverarsi tra i patrocinatori di quella, che H. A. WOLFSON (*The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Massachussetts Harvard University Press, 1956, vol. I, pp. 102-112) chiama « Single Faith Theory ». Questo autore però concentra il suo studio attorno ai soli Tertulliano ed Origene, ignorando completamente l'apporto di Ireneo in questo campo.

(1) II, 6,3: « Si itaque mutis animalibus irrationabiliores noluerint angelos esse, invenient quoniam oportebat, licet non vidissent hi eum, qui super omnia Deus est, uti cognoscerent potentatum et dominium eius... » - IV, 6, 2: « Nullam enim oportet quaestionem talem esse et tantum invalescere, ut et Deum quidem mutet, et eam, quae est erga fabricatorem (qui nos alit per suam conditionem), fidem nostram evacuet ». Cfr. II, 25, 2; II, 26, 1 et passim.

(2) IV, 37, 1.

stanza da Dio, in cui una creatura è posta in ragione della imperfezione della propria natura, imperfezione che è specificamente legata alla maggiore o minore posteriorità nei confronti dell'Ingenito. Gli spiriti quindi, non potendo non accusare nel loro essere la presenza di questa posteriorità, sono soggetti (sempre in proporzione allo stato di imperfezione con cui tale posteriorità è accusata dal loro essere) ad un processo progressivo che conduce il loro comportamento pratico da una fase infantile ad uno stato di pieno sviluppo; e appunto per questo, quando l'uomo fu creato, essi « erano già nella pienezza della loro possibilità » [1] cioè avevano percorso tutte le tappe richieste per la maturazione della loro natura e attività: « Quae autem facta sunt ab eo, secundum quod postea facturae initium habuerunt, secundum hoc et minora esse oportuit eo qui se fecerit... Propter quod autem non sunt infecta, propter hoc (et ideo) deficiunt a perfecto. Secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia et inexercitata ad perfectam disciplinam » [2].

d) L'atteggiamento di soggezione.

Questa « infirmitas conversationis » non li esime tuttavia dalla responsabilità di dimostrare a Dio, mediante il loro libero comportamento, la soggezione pratica dovuta al Creatore da parte di ogni creatura ragionevole.

Appunto per questo Iddio li dotò, fin dall'inizio, di quella « agnitio boni et mali », che li rendeva capaci di discernere fra il bene, che consiste nell'obbedire e credere a Dio osservando i Suoi ordini, e il male che consiste nel disubbidirgli [3]. Poiché Iddio non

(1) *Epideixis*, 12.

(2) IV, 38, 1: « ... *Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. Καθὸ δὲ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη, καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν.*

(3) IV, 39, 1: « Agnitionem autem accepit boni et mali. Bonum est autem obedire Deo et credere ei et custodire eius praeceptum... quemadmodum non obedire Deo, malum. Magnanimitatem igitur praestante Deo, cognovit (homo) et bonum obedientiae et malum inobedientiae; uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat, et numquam segnis neque negligens praecepti fiat Dei. Propter hoc etiam duplices habuit sensus, utrorumque agnitionem habentes, ut electionem meliorum cum disciplina faciat ». – Cfr. IV, 37, 6.

violenta gli esseri ragionevoli obbligandoli ad operare il bene, ma lascia alla loro libera scelta la responsabilità di adeguare la propria condotta alla norma di bontà, che è stata in essi riposta per via della Sua attività: « Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit enim in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis: (etenim angeli rationabiles) uti hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis » (1).



Uno sguardo di insieme sulla risposta che gli Angeli sono chiamati a dare alla « manifestatio secundum Providentiam » ci fa concludere che Ireneo ci offre idee sufficientemente chiare per stabilire i limiti, i valori e i doveri delle creature spirituali, quali da esse stesse devono essere riconosciuti, perché adempiano alla funzione che sono chiamate a svolgere in questa prima fase dell'economia della Salvezza.

Ed ecco un compendio di quanto in questa ultima parte del nostro saggio siamo andati recitando:

1. La natura delle creature spirituali, come quella di ogni altra creatura, desume i suoi limiti dal fatto di non essere ingenita come il Creatore che l'ha prodotta. Il fattore specifico, che determina una deficienza sostanziale nella loro natura, è lo stato di precarietà di cui soffre la *loro* immortalità, in quanto, come tutte le cose create, è condizionata dalla volontà di chi le ha fatte e le sostiene.

Al riconoscimento di questa infermità radicale del loro essere deve andare però unito quello dei valori in essa racchiusi; riconoscimento che si traduce in un atteggiamento di gratitudine verso il Creatore, foriero di ulteriori perfezionamenti da parte di Dio nelle nuove fasi dell'opera di Salvezza.

2. L'imperfezione di natura comporta uno stato di deficienza anche nella loro attività intellettiva. Il fattore che dimostra questa deficienza è l'infinita distanza che intercorre fra la loro sfera conoscitiva e quella del Creatore.

(1) IV, 37, 1: « *Βία Θεῷ οὐ πρόσεστιν, ἀγαθὴ δὲ γνώμη πάντοτε συμπάρεστιν αὐτῷ* ».

Il riconoscimento di questa inefficienza lascia tuttavia intatta la loro capacità e il loro dovere di credere nel Creatore di ogni cosa, che è quanto da loro si esige in questo preludio all'economia di Salvezza.

3. La stessa imperfezione connaturale alla loro sostanza comporta uno stato di infermità anche nella loro « ratio vivendi » o « conversatio ». Il fattore che tradisce questa infermità è il processo di maturazione più o meno lenta, che il loro comportamento è necessitato a subire, in ragione della maggiore o minore imperfezione della loro natura.

Il riconoscimento di questa infermità non è tale tuttavia da menomare la loro responsabilità circa l'assoggettamento cosciente e libero di tutta la loro « conversatio », a Colui, che li ha messo in grado di distinguere il bene dal male.

Sarà questo atteggiamento che consacrerà la loro idoneità a perfezionamenti ulteriori.

C) Gli Angeli e la loro « missione cosmica » nell'economia « secundum Providentiam »

La risposta degli esseri spirituali alla manifestazione « secundum Providentiam » è coronata dal riconoscimento e dal fedele disimpegno di compiti mirabili affidati loro dall'unico Dio creatore in seno a tutto l'universo. Compiti che possiamo a buon diritto identificare con una *missione cosmica*, che li rende attori di primo piano in questa prima fase dell'opera di Salvezza. Non che essi siano chiamati in alcun modo a condividere in maniera efficiente o indispensabile l'attività creatrice e governatrice, esplicata dal Dio onnipotente nella produzione e conservazione della realtà a cui Egli, « da se stesso liberamente e spontaneamente » ha dato origine; poiché né gli Angeli né potenze di alcun genere, distinte dalla Sua mente divina, poterono mai esercitare alcun influsso nella Sua opera creatrice (1). Del resto, come tutte le altre creature, anche gli Angeli (i quali fanno essi stessi parte integrante dell'universo creato) (2)

(1) I, 22, 1: « Unus Deus omnipotens... omnia condidit... non per angelos neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia; nihil enim indiget omnium Deus... omnia faciens et gubernans et omnibus esse praestans... ».

(2) *Epideixis* 10.

dipendono totalmente, per quel che riguarda la loro esistenza e conservazione, dal volere dell'« unico, vero, eterno ed immutabile Dio » dal quale furono originati [1]. È d'altro canto Iddio è così grande da trovare bene in se stesso la ragion d'essere di ogni cosa e da non poter accusare indigenza alcuna circa le risorse, che gli rendano possibile sia la scelta che la strutturazione e il mantenimento della multiforme varietà di esseri che si dànno nell'universo: « quoniam est tantus Deus et ipse est qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia... Non ergo angeli fecerunt nos... nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri... ipse a semetipso substantiam craturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens » [2].

Occorre del resto ben poco per confortare quanto abbiamo detto con la prova irrefragabile, che proviene dalle fonti dell'indagine cristiana. È difatti unanime la loro testimonianza alla verità, secondo la quale, ogni cosa che si dà al di fuori di Dio, deve tutta la sua consistenza all'operosità dell'unico e medesimo onnipossente Creatore, il quale, per ottenere ciò, non ha bisogno di alcun ausilio né da parte degli Angeli né da parte di alcuna potenza a Lui estranea: « ...quoniam nullius indigens omnium Deus verbo condidit omnia et fecit, neque Angelis indigens ad ea quae fiunt neque virtute aliqua inferiori ab illo » [3]. « Quoniam autem dictis nostris consonant praedicatio apostolorum et Domini magisterium et prophetarum annuntiatio et apostolorum dictatio et legislationis ministratio, unum eundemque omnium Deum patrem laudantium... et neque ab Angelis neque ab alia quadam virtute, sed a solo Deo patre visibilia atque invisibilia et omnia omnino quaecum-

(1) II, 34, 2-3: « ... quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita: perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem factoris Dei... sic et de animabus et de spiritibus ... cogitans quis minime peccabit: quando omnia quae facta sunt initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit ».

(2) II, 20, 1.

(3) II, 2, 4.

que facta sunt, arbitror quidem sufficienter ostensum et per haec tanta uno ostenso Deo patre factore omnium » (1).

La presenza però di una sterminata moltitudine di Angeli attorno al Creatore non può essere casuale, perché nulla si dà presso Dio che non sia sigillato da un motivo, che risponda a un Suo disegno prestabilito (2).

Bisogna pertanto che l'esistenza di questi esseri ubbidisca, anche nell'economia «secundum Providentiam», ad un ordinamento degno di quella « admirabilis ratio et vere divina », che deve soggiacere ad ogni attività del Creatore (3).

In virtù di questa « ratio », gli Angeli, quali creature ragionevoli chiamate all'esistenza per via della « manifestatio secundum Providentiam », hanno anche il dovere di ottemperare a delle leggi stabilite dal Creatore, le quali assegnino ad essi un ambito, oltre i cui limiti non è dato loro di sconfinare, e prescrivano a ciascuno un compito, che a nessuno è concesso di trasgredire: « Egli con la parola ha conferito l'essere a tutto l'universo, e sono in quest'universo anche gli Angeli, e a tutto questo universo ha dato leggi, (stabilendo) che ognuno stia e resti al suo (posto), senza varcare i limiti decretati da Dio, ciascuno compiendo il lavoro assegnatogli » (4).

È appunto attraverso la descrizione di quest'ambito e la determinazione di questo compito che sarà definita nelle sue grandi linee quella missione cosmica, che, come notavamo, il mondo delle creature spirituali è chiamato ad assolvere in questa fase dell'opera di Salvezza.

L'ambito, oltre i cui limiti agli Angeli non è dato di sconfinare, è costituito dal « posto » che nei sette cieli, che compongono il loro mondo, ogni creatura spirituale è destinata ad occupare.

Il compito, che a nessuno è concesso di trasgredire, è costituito dal ministero, che ogni creatura spirituale a seconda del cielo che occupa è chiamata a disimpegnare.

Della esistenza di questi sette cieli, quale sede delle creature spirituali, e del darsi di sette forme di ministeri ad essi corrispondenti, ai quali gli Angeli sarebbero dediti, Ireneo pensa di dover trovare una conferma nel Profeta Isaia (11,20). Questi difatti

(1) II, 35, 4.
(2) Cf. II, 4, 1; IV, 4, 2; IV, 18, 2; IV, 21,3; IV, 31,1.
(3) II, 26, 3.
(4) *Epideixis* 10: cf. IV, 37, 1.

descrivendo i carismi, che riposeranno sul Figlio di Dio fatto uomo, non farebbe altro che tramandarci un elenco dei cieli, nei quali le creature spirituali risiedono pronte al cenno di Dio, e definire la caratteristica da cui, in relazione al cielo che occupano, la loro attività al servizio del Creatore era contrassegnata (1).

« Sapienza, Intelligenza, Consiglio, Potenza, Scienza, Pietà e Timore » sarebbero pertanto i termini che, oltre a dare un nome e una classifica al soggiorno delle creature spirituali, designano anche la nota dominante da cui risultano rispettivamente qualificate le opere, che esse son chiamate a compiere nei rapporti con l'universo (2).

La terra non è estranea a questa cosmogonia, si deve anzi dire che essa costituisce il centro al quale il Creatore ha voluto che tutto l'universo convergesse e verso il quale tutta l'attività angelica fosse orientata.

Questa terra difatti fu creata per essere sede dell'uomo, il quale, essendo immagine e somiglianza di Dio, era destinato a godere, in modo libero ed autonomo, di un dominio, che si sarebbe esteso a tutto ciò che alla terra ha un riferimento, cioè a « questo

(1) *Epideixis* 9: « Ora questo mondo è circondato da sette cieli, in cui riseggono le potenze, gli angeli e gli arcangeli, e questi prestano servigio di adorazione all'Iddio onnipossente e creatore di ogni cosa... E perciò lo Spirito di Dio è presente e copioso, e viene dal profeta Isaia annoverato in sette forme di uffici... Dunque il primo cielo, superiore, che circonda gli altri è la sapienza; e il secondo di essi quello dell'intelligenza; ma il terzo quello del consiglio, e il quarto, contato a partir dall'alto, quello della potenza; e il quinto quello della scienza, e il sesto quello della pietà, e questo (che è) settimo, questo firmamento sopra di noi, (è) pieno del timore di questo spirito, che è l'illuminatore dei cieli ».

(2) Circa la dottrina dei sette cieli, che Ireneo sembra aver mutuato da una tradizione giudaica o giudeo-cristiana anziché gnostica, si veda la erudita nota di J. SMITH (*Proof of the Apostolic Preaching*, p. 146) integrata dagli apporti di J. DANIÉLOU (*Théologie du Judéo-christianisme*, p. 132 ss.). Tale dottrina si trova presente anche in Apocrifi del Nuovo Testamento, come il *Vangelo di Bartolomeo* (Cf. Montague Rhodes JAMES, *The Apocryphal of the New Testament*, Oxford 1955, p. 175). — Ireneo non si pone il problema di stabilire quali tra le creature spirituali abitino i singoli cieli. Un vago accenno lo si può solo trovare in *Epideixis* 84, dove egli identifica « i principati » con gli « angeli di quaggiù », i quali « gridarono a quelli che erano nel firmamento » .... In questo caso però l'espressione « principati » è dovuta, come ben nota J. Smith (*op. cit.*, p. 209) all'adozione da parte di Ireneo della versione errata del Salmo 23, da lui citato prima, dove si confonde la parola ebraica *să'ar* « porta » con *sar* « principe ».

grande mondo creato, da Dio preparato prima della creazione dell'uomo » e che « in sé contiene ogni cosa » (1).

In attesa della venuta dell'uomo, « il mondo della creazione con qualsiasi cosa in esso contenuta » (2), già destinato al dominio dell'uomo, era affidato alla custodia delle creature spirituali. Le quali disimpegnavano i loro compiti in questo dominio che Dio preparava per l'uomo, disposte sotto la guida di un « Arcangelo », che presiedeva alle loro opere come a quelle dei suoi « conservi » (3).

In base a queste premesse, la missione cosmica degli Angeli, vista alla luce dell'economia « secundum Providentiam », si riduceva:

1) a rendere a Dio un omaggio di adorazione attraverso la manifestazione dei doni da Lui effusi sotto « le sette forme di uffici », rappresentate nei cieli dov'era il loro soggiorno; doni che un giorno si sarebbero compendiati nell'uomo, assieme a tutto l'universo creato che per lui è stato fatto (4);

2) a prestare a Dio un servigio ministeriale nel preparare quest'universo perché un giorno fosse idoneo ad accogliere colui, che nei disegni del Creatore doveva esserne il vero padrone, l'uomo e la sua discendenza (5).

Questa missione cosmica tuttavia poteva esporsi a ingenerare nelle creature spirituali l'illusione di godere di un potere autonomo e indipendente nell'universo affidato alla loro custodia (6) e, ancora peggio, un senso di ribellione verso Dio, destato in loro sia « per istigazione della loro natura » sia per gelosia e invidia, visti « i molti doni che Dio aveva dato all'uomo » (7). Trovandosi però alla comparsa dell'uomo « nella pienezza della loro possibilità » (8),

(1) *Epideixis* 11.

(2) *Epideixis* 11: « This world of creation.. with all things whatsoever in it » (trad. SMITH).

(3) *Epideixis* 11: « And this world of creation prepared by God before he fashioned man, was given to the man as his domain, with all things whatsoever in it. In the domain were also, with their tasks, the servants of that God who fashioned all, and this domain was in the keeping of the administrator-in-chief, who was set over his fellow servants; and the servants were angels, but administrator-in-chief, the archangel ». (trad. SMITH. La preferiamo a quella del Faldati perché si presta con più proprietà di termini al nostro caso).

(4) *Epideixis* 9, 16; cf. IV, 7, 4; IV, 27, 7; V, 29, 1; V, 36, 3.

(5) Cf. *Epideixis* 11. 12. 15.

(6) V, 22, 2.

(7) *Epideixis* 16.

(8) *Epideixis* 12.

essi erano anche capaci di comprendere come « l'onnipossente Creatore di ogni cosa » non aveva difatti bisogno delle loro prestazioni, mentre loro avevano il dovere di tributargli l'omaggio che Gli spetta (1), mai violando i confini della propria mansione (2), e di rispettare le leggi stabilite dal Creatore per rendere operante e proficua la loro presenza in questa prima fase dell'opera di Salvezza (3). Poiché altrimenti, respingendo i disegni del supremo Fattore, si sarebbero condannati anche ad essere inoperosi e quindi inutili e quindi maledetti (4).

Pertanto, una volta creato l'uomo, affinché la loro utilità sussistesse, gli Angeli dovevano considerarsi anche servitori dell'uomo, il vero padrone (designato da Dio) dell'universo da loro custodito. Data però l'immaturità che, per quanto insita nell'ordine delle cose, disabbelliva la comparsa del primo uomo sulla terra, essi non gli furono assoggettati in modo palese (5), ma di fatto lo erano e lo sarebbero stati apertamente, il giorno in cui egli, avendo raggiunto la sua piena perfezione, si sarebbe reso conto che unico Dominatore dell'uomo era Iddio e che gli Angeli fungevano da semplici custodi di un universo che apparteneva al genere umano e da agili amministratori delle leggi di Dio (6).

Possiamo quindi concludere che la missione cosmica degli Angeli non è altro che una testimonianza, che essi sono incaricati di rendere alla verità, la quale in questo preludio all'opera di Sal-

(1) Cf. *Epideixis* 9; IV, 7, 4; IV, 37, 6; V, 21, 2.

(2) Cf. IV, 16, 2; *Epideixis* 18.

(3) Cf. V, 18, 3; *Epideixis* 9.

(4) Cf. *Epideixis* 9. 16; III, 23, 3.5; IV, 16, 2; V, 24, 4.

(5) III, 12, 9; cf. *Epideixis* 12.

(6) *Epideixis* 12: « Poiché dunque egli ebbe reso l'uomo signore della terra e d'ogni cosa che è su di essa, segretamente anche di quelli che in essa hanno l'ufficio di servi lo costituì signore. Se non che quelli erano nella (pienezza della) loro possibilità, laddove il signore, cioè l'uomo, era piccolo, poiché era bambino, ed era necessario e giusto ch'egli crescendo giungesse così alla perfezione... Ma l'uomo era fanciullo, né aveva ancora perfetto discernimento ». – *Epideixis* 15: « Ma affinché l'uomo non si immaginasse cose troppo grandi e, per essersi esaltato, salisse (in superbia), come se non avesse un signore (e acciocché non) peccasse contro l'Iddio suo creatore a cagione dell'imperio e della libertà conferitigli, oltrepassando la sua norma, e concepisse contro Dio pensieri di presunzione e di orgoglio, gli furono assegnate leggi da Dio, affinché conoscesse ch'egli ha per signore il Signore di ogni cosa ». - III, 7, 2: « Quid ergo lex factorum? disposita per angelos ».

vezza si concreta nelle manifestazioni divine che strutturano l'economia ' secundum Providentiam '. È questo difatti il primo aspetto di quella verità, sulla cui accettazione e professione tutti un giorno saranno chiamati a giudizio, inclusi gli Angeli ([1]).

Tale testimonianza alla verità sarà espletata, se gli Angeli, restando saldi nella mansione loro assegnata, coopereranno mediante il loro ministero alle disposizioni attraverso le quali il Creatore, per via della Sua attività conservatrice, intende perfezionare la Sua immagine e somiglianza, che Egli ha effuso nell'uomo ([2]).

Cooperando alla realizzazione dei misteri divini, al cui vertice sta la salvezza dell'uomo, *in sublimitate positus universi charismatis* ([3]), (misteri in cui gli Angeli bramano penetrare lo sguardo senza mai riuscire a sondare la sapienza del Dio che li escogita) ([4]), saranno anch'essi gratificati della vita e della gloria eterna, che Iddio, *dives perfectus et sine indigentia*, dispensa a coloro che Lo servono: « ...ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam... et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id quod serviunt, et sequentibus ob id quod sequuntur; sed non beneficium ab eis percipiens: est enim dives perfectus et sine indigentia » ([5]).

Così alla voce con cui il Padre fin dall'inizio assiste l'opera da Lui modellata ([6]), gli Angeli aggiungeranno il concento delle loro sterminate schiere ([7]); e questo canto si eternerà in un maestoso corale di trionfo il giorno della « ostensio salutis » ([8]).

GIUSEPPE BENTIVEGNA, S. J.

([1]) IV, 6, 7: « Oportebat enim veritatem ab omnibus accipere testimonium... ut omnes iuste iudicentur... ab omnibus accipiens testimonium... ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus... ». – V, 28, 2: « ...Deo autem secundum providentiam praesciente omnia... et iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati ».

([2]) V, 6, 1: « ...neque aliam substantiam plasmationis nostrae... neque alteram manum Dei praeter hanc quae ab initio... adest plasmati suo et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei ». Cf. *Epideixis* 11. ([3]) V, 22, 2. ([4]) V, 36, 3.

([5]) IV, 14, 1: cf. IV, 39, 4; IV, 40, 1.

([6]) IV, 16, 1: « ...cum sit unus et idem Pater, cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo ».

([7]) Cf. III, 10, 4; *Epideixis* 84.

([8]) Cf. I, 10, 1; III, 16, 6: IV, 6, 7.

Canon du Statut Personnel des Coptes Orthodoxes

Introduction

Le texte arabe dont nous donnons ici la traduction est le dernier en date des Statuts Personnels propres à la Communauté Copte Orthodoxe d'Égypte. Il a été promulgué en 1955 par les soins du Saint-Synode Patriarcal du Caire et d'Alexandrie (1).

On définit généralement le Statut personnel — écrit Sésostris Sidarouss, dans son livre « Des Patriarcats » — « La loi qui règle l'état et la capacité des personnes, ' Statutum quod ad personam respicit ', par opposition au statut réel qui est la loi relative aux biens, et dont l'objet est de régler leur situation juridique ». Et il ajoute: « Cette définition, appliquée à l'Orient est incomplète, car elle n'englobe que le Statut personnel stricto sensu, c'est-à-dire ce qui concerne l'état, la capacité, le statut matrimonial et les droits de la famille, laissant ainsi en dehors la dévolution des biens » (2).

En fait, le statut personnel a recouvert, selon les époques, un domaine très variable, selon la juridiction propre reconnue et accordée par l'État musulman aux minorités religieuses. On trouve dans le Statut personnel d'Ibn al Assal, des chapitres traitant de l'association, du contrat, de l'emprunt, de la propriété commune telle que: les champs, les voies publiques, le marché, l'hôtellerie, les bains publics, l'église (3). C'est qu'à un moment ou à l'autre la juridiction personnelle des Patriarches a pu s'étendre jusqu'à ces domaines qui n'ont dans leur ensemble rien à voir avec un droit strictement ecclésiastique.

Le statut personnel est un droit mi-civil, mi-religieux, laissé à la juridiction d'un chef religieux, sur ses propres sujets, à l'inté-

(1) On peut s'en procurer le texte arabe au Patriarcat Copte Orthodoxe du Caire: *Qanoun al' ahwâl es'shakhsiyat lil' Aqbât al'Orthodoks*. éd. de 1955.

(2) S. Sidarouss, *Des Patriarcats*. Paris, 1907, p. 295.

(3) Ibn al Assal, *Magmou' es Safawi*, Le Caire, 1908, pp. 313, 306, 329, et 331.

rieur d'un État de religion différente, et qui peut varier du plus au moins en extension sur les choses et les personnes, selon le bon vouloir du chef de l'État.

La naissance des Statuts personnels n'est pas une chose nouvelle dans l'histoire des religions. On trouve déjà les juifs en possession de leurs lois propres sous l'occupation romaine ([1]). Avant cela déjà, en Égypte, le gouvernement grec avait laissé aux prêtres païens le soin de juger les étrangers en résidence dans le pays, comme n'ayant pas le droit de recourir aux tribunaux de la cité ([2]).

Le principe fut repris par Mohammed dans le Coran: « Que les gens de l'Évangile jugent selon ce que Dieu y a révélé » ([3]). A l'invasion arabe, il paraît certain que les conquérants laissant toutes choses comme elles étaient se soucièrent uniquement de prélever le tribut sur les non-musulmans et d'occuper les places fortes. On ne peut — d'après le P. Edelby ([4]) — se fonder pour le prouver sur les traités passés entre Omar et la Palestine: « Aucun de ces traités n'est authentique » dit-il. Cependant, malgré le silence des textes, l'existence des juridictions écclésiastiques un siècle après l'invasion, comme elles étaient avant celle-ci, est le signe le plus probant que tout est bien resté en place.

Les Ommayades ont institué les Qâdis, ou juges, pour chaque communauté, musulmans pour les musulmans, chrétiens pour les chrétiens, généralement des juges laïcs, qui disparurent très vite; et dès le temps des Abbassides ce sont les Patriarches et les évêques qui sont reconnus comme juges de toutes les causes entre chrétiens ([5]). Il fallut trouver une législation appropriée. Au XI[e] siècle, le Patriarcat Maronite d'Antioche se trouve ainsi en possession du « Livre de la Direction » ([6]). Au XIII[e] siècle, c'est le Patriarcat jacobite de Syrie qui pour répondre aux mêmes besoins donne le jour au Nomocanon de Bar Haebreus ([7]). En Égypte, vers 1240, après plusieurs

([1]) *Ant. Juives de Josèphe*, XIV/X.

([2]) Cours polycopié du P. Salib Sourial sur le Statut personnel, V. 2 p. 5.

([3]) *Sourat al Maïdat*, v. 47.

([4]) P. EDELBY, *L'origine des juridictions confessionnelles en terre d'Islam*. In *Proche Orient chrétien*, 1951, p. 192 sq.

([5]) EDELBY, *ib.*

([6]) *Kitab al Houda*, publié par P. Fahed. Alep, 1935.

([7]) *Livre des directions ou des normes*, éd. syr. P. Bedian, Paris, 1898. Trad. lat. d'Assemani publiée par MAI « Script. veterum, nova collectio », T. X. 2[a] pars. p. 1-268, Rome, 1838.

essais de codification, Ibn al Assal publie son Nomocanon [1]. Après la chute de Constantinople, c'est le manuel d'Herménopoulos, composé au début du XVe siècle qui, après avoir hérité du droit justinien par l'intermédiaire des « Basiliques » de Léon et de Basile le Macédonien, servira de droit civil aux grecs de Constantinople et aux Melkites du Proche-Orient [2].

Toutes ces collections comportent une partie de droit proprement écclésiastique que ne couvre pas le titre de statut personnel, mais ils contiennent une partie de droit civil qui le constitue sensu stricto. C'est ainsi qu'Ibn al Assal, dont le Nomocanon est l'aïeul du canon que nous présentons ici, a composé son ouvrage en deux livres: le premier en 22 parties, contient les lois religieuses, et le second en 29 parties, les lois civiles, c'est-à-dire l'ensemble du droit familial, public, judiciaire et pénal.

Si pourtant on se demande quelle était la valeur reconnue à ce droit par les autorités de l'État, et quelle force coercitive il avait, la réponse est plus difficile. Nallino déclare tout net que le traité d'Ibn al Assal n'est qu'un monument de concurrence littéraire face aux ouvrages de droit musulman et juif, que tout ce droit civil était inapplicable vu la situation de la Communauté copte, et qu'il n'a jamais été suivi [3].

Le P. Edelby est plus nuancé, même s'il conclut que « les sentences écclésiastiques, dépourvues d'exécution assurée, ne représentaient aux yeux de l'État que des arbitrages ». Il a en effet montré auparavant que le recours du Patriarche au Gouverneur pouvait rendre sa sentence exécutive, qu'il était toujours possible de trouver un juge musulman complaisant pour adopter la sentence écclésiastique, ou de faire venir deux musulmans comme témoins de cette sentence, ce qui dans les deux cas lui donnait force d'exécution aux yeux de l'État [4]. Il fallait cependant que cette sentence soit conforme au droit musulman, et c'est sans doute pour cette raison que les Nomocanons de Bar Haebreus et d'Ibn al Assal ont introduit tant de normes de droit musulman dans la partie de

(1) *Magmou' es Safawi*, éd. de Girgis Philouthaous Awad. Le Caire, 1908. Trad. italienne du Ghéez par Ignatio Guidi « *Il Fetha Nagast* » Rome, 1899.

(2) JULES CHAUVET, *L'empereur Justinien et son œuvre législative.* Caen, 1880, p. 86.

(3) NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti.* Vol. IV. p. 372.

(4) EDELBY, Op. cit., p. 204-208.

droit civil de leurs ouvrages. Ils pouvaient ainsi sauvegarder l'extension de la juridiction des tribunaux ecclésiastiques tout en leur obtenant pouvoir coercitif par « appel au bras séculier » de l'État. En fait cela restait une solution boiteuse, et, autant par la pression des pouvoirs publics que par la nature du droit ecclésiastique, ce qui voulait être à l'origine toute une législation civile, se restreignit peu à peu au seul droit de la famille: fiançailles, mariage, divorce, dot, trousseau, filiation, droit de garde des enfants, tutelle, pension alimentaire, absence ou mort présumée d'un des conjoints, testaments, legs pieux, héritages. L'évolution fut parallèle dans toutes les communautés chrétiennes du Proche-Orient.

L'occupation ottomane ne changea rien au régime. Au lendemain de la prise de Constantinople, Mohammed al Fatih fit élire un nouveau Patriarche, Gennadius Scolarius; il approuva cette élection et confia au nouveau Patriarche le « pouvoir de statuer, assisté d'un conseil composé de douze des plus grands fonctionnaires de l'Église, sur toutes les contestations civiles et sur toutes les affaires pénales qui concernaient les grecs » (1). Tout au long des siècles suivants, les capitulations passées entre les différents princes chrétiens d'Europe et la Sublime Porte visèrent, en outre, à assurer le respect de ces législations particulières. C'est également sous la pression des autorités européennes qu'au XIXe siècle, l'empire Ottoman renouvela et élargit la juridiction du Patriarche de Constantinople puis des autres Patriarcats. En 1907, S. Sidarouss peut encore écrire: « A l'heure qu'il est, les Patriarcats, et d'une façon plus générale, les communautés non-musulmanes de l'empire Ottoman sont régies par le « Hatt Humayoun » du 18 Février 1856 et les deux circulaires de 1891 qui sont venues l'interpréter; circulaires dont les dispositions ont été étendues à toutes les autres communautés non-musulmanes par une troisième de la même année » (2). En Égypte, Méhémet-Ali, dès son avènement, par voie de mesures individuelles, inaugura une politique de tolérance envers les chrétiens qui précéda de plusieurs dizaines d'années les réformes ottomanes (3).

Comment se présente la situation de notre statut personnel, en Égypte, aujourd'hui?

(1) S. Sidarouss, Op. cit., p. 268.
(2) S. Sidarouss, Op. cit., p. 265.
(3) Rondot, *Chrétiens d'Orient*, p. 145.

Jusqu'en 1955, les lois élaborées et approuvées par le Synode Patriarcal étaient, en Égypte, confiées à l'exécution et au pouvoir judiciaire du Patriarche et des évêques pour les questions religieuses, du Magliss el Milly ou Conseil de la Communauté pour les affaires de statut personnel. La naissance des conseils régionaux et du conseil général de la Communauté remonte à 1875. Le conseil général est présidé par le Patriarche et composé de membres laïcs élus pour quatre ans; il y a un conseil régional près de chaque évêché, et il constitue le tribunal de première instance, le conseil général représentant le tribunal suprême.

La loi égyptienne de 1955 supprimant tous les tribunaux religieux, a transféré le pouvoir judiciaire aux tribunaux civils. Ceux-ci doivent cependant continuer à juger chacun selon les propres lois de sa communauté [1]. C'est pour répondre à cette loi, en fournissant au gouvernement le statut personnel alors en vigueur dans la communauté que le Saint Synode a promulgué le texte dont nous donnons la traduction. En fait, le gouvernement devant la multitude des textes proposés par chaque communauté: Musulmans, Catholiques, Coptes, Grecs, Grégoriens, Protestants, Juifs, n'a pas accepté de donner force de loi aux textes qui lui étaient proposés et a laissé aux juges le soin de décider à quelles lois de chaque communauté ils se référeraient pour juger les causes qui leur étaient présentées. Le texte que nous proposons ici, s'il correspond bien aux droits et devoirs de la famille tels qu'ils sont compris et appliqués par la Communauté copte, n'a donc plus aucune force sur le plan judiciaire. Cela a créé les problèmes et les embarras que l'on peut deviner dès qu'il s'agit de juger de la validité d'un mariage sacramentel, d'un divorce ou de toute autre matière liée intrinsèquement à des réalités strictement spirituelles.

L'intérêt du texte que nous présentons tient à la forme des institutions qu'il renferme. Du fait de sa séparation, à partir de Chalcédoine, d'avec la Grande Église, la communauté chrétienne d'Égypte ne tarda pas à se différencier des autres Églises d'Antioche et de Constantinople restées liées au vieux droit romain de par leur inclusion dans l'empire. La langue copte qui était restée la

[1] « Canon 462 de l'année 1955 supprimant les tribunaux religieux et les tribunaux des communautés et transférant l'instruction des causes en attente devant ces mêmes tribunaux aux tribunaux nationaux ». Art. 5 « On suivra les sentences des canons de la défense dans les affaires qui sont liées aux questions de statut personnel et de propriété religieuse ».

langue parlée sous l'occupation romaine rattachait le peuple aux coutumes perses et grecques et, plus loin encore, aux coutumes pharaoniques. Ces survivances bien qu'affaiblies par l'occupation romaine qui avait imposé son droit à l'Égypte et qui y avait laissé, par là même, bien des institutions, ne manquèrent pas d'influencer plus tard le droit musulman, qui, à son tour, avec l'abandon de la langue copte et le passage à la langue arabe, influença le droit chrétien. C'est ce mélange étroit d'influences pharaoniques, perses, grecques, romaines et musulmanes sur le christianisme égyptien qui donne son originalité et son intérêt au droit copte actuel (1). Les recherches sur ces influences sont malheureusement encore balbutiantes; les canonistes possédant à fond la connaissance du droit romain, perse, copte et musulman restent en effet des phénomènes très rares. C'est dans l'espoir qu'une telle traduction puisse contribuer au progrès de ces recherches que nous avons voulu la présenter ici.

Soulignons cependant quelques points par rapport aux statuts personnels antécédents, à l'intérieur de la tradition copte.

Dans l'époque contemporaine, nous trouvons trois canons: 1896, 1938, 1955. Notre texte est le dernier en date: 1955.

Le canon de 1896, composé par l'higoumène Philouthaous, avait déjà quelques vingt et un ans d'existence lorsqu'il fut édité (2). Entre temps il était demeuré au seul usage du Patriarcat. Il se fonde entièrement sur le Nomocanon d'Ibn al Assal (1240), et sur les lois du Patriarche Cyrille Ibn Laqlaq (1235-1243). Encore maintenant il ne semble pas que la Communauté copte ait connaissance de collections postérieures à celles de la première moitié du XIVe siècle (3).

Après une si longue période de sommeil, un peu plus de six siècles, le code de l'higoumène Philouthaous est presque un chef-d'œuvre, si l'on tient compte du manque de tradition canonique

(1) Pour les influences de l'Egypte ancienne, on pourra consulter entre autres: M. DE FENOYL, *Liturgie copte et sociologie*, in *Travaux et jours*, n° 3, 1961, p. 7-18. M. DE FENOYL et E. DE MONTGOLFIER, *Coutumes religieuses coptes*, Le Caire, 1953.

(2) Préface de la 2e éd., Le Caire, 1913.

(3) ABU AL BARAKAT, *La lampe des ténèbres*, a été réédité en partie, en 1950 (5 premières parties); mais si l'existence de la collection de Macaire, de peu postérieure à Ibn Kabar, est connue de quelques spécialistes, il n'y en a jamais eu d'édition.

de la Communauté. Cet homme infatigable et, après lui, son neveu Philouthaous Awad, ont redonné vie à la tradition oubliée, en publiant le Nomocanon d'Ibn al Assal, les lois de Cyrille ibn Laqlaq [1]. Les 24 premiers chapitres de la « Lampe des ténèbres » d'Ibn Kabar [2], et toute une série de commentaires et de réponses de droit canonique.

Le code [3] se présente sous la forme d'un volume de 340 pages, in 8°, et contient les normes du seul statut personnel, sans les lois du droit religieux proprement dit. Ces normes sont suivies d'un index alphabétique des matières avec renvois aux numéros des canons, (p. 233-250), et d'un supplément de Philouthaous Awad, bref commentaire du canon, et comparaison du droit copte et du droit musulman quant aux héritages (p. 251-338).

Le principal intérêt de ce code, malgré tout assez touffu, est: 1°) son imprécision pour désigner à qui revient la charge de juger les différentes causes relevant du statut personnel; ceci permet de se rendre compte de la façon dont étaient jugées les causes avant 1875. Nous avons vu en effet, que la constitution des conseils de Communauté auprès de chaque évêché et auprès du Patriarcat, pour juger des causes de statut personnel, ne remonte qu'à 1875, date de la composition du code de Philouthaous. Jusqu'à cette date « le Patriarche et les évêques étaient seuls chargés de trancher tous les litiges pendants entre leur ressortissants. Ils n'étaient astreints à aucune règle pour rendre leurs jugements » [4]. En 1873, les notables de la nation copte décidèrent de constituer les conseils de Communauté pour juger des causes de statut personnel, laissant à la Hiérarchie ecclésiastique les seules causes purement religieuses. Philouthaous dans son code essaye de tenir compte de ce nouveau partage du pouvoir judiciaire, mais l'institution est encore trop fraîche, et son embarras se traduit par l'imprécision dans la désignation de la personne à qui revient la compétence judiciaire: « Chef spirituel, chef civil », parfois simplement: « le chef »; jamais il n'utilise le terme « Magliss el Milly » (Conseil de la Communauté).

(1) *Magmou' es Safawi*. Le Caire, 1908.

(2) Le 24 premiers chapitres, édités au Caire en 1867.

(3) ***Al khoulassat al Qanouniat fi al' ahwal as-shakhsiyat lil' Aqbat il Orthodoksiyin***. Nous suivons la 2e éd. faite par les soins de Philouthaous Awad au Caire en 1913.

(4) S. SIDAROUSS, Op. cit., p. 346.

2°) Son ambiguité au sujet du divorce. — En 1741, Benoît XIV (1740-1758) crée la hiérarchie copte catholique; en 1894, Léon XIII va créer le Patriarcat copte catholique. En 1875, nous sommes donc en pleine période de développement de la Communauté copte catholique. Les coptes orthodoxes réagissent avec vigueur contre ce fait. L'higoumène Philouthaous écrira en 1895 « L'argument orthodoxe contre les accents romains » (1). Une des grandes séductions du catholicisme, outre la qualité de son clergé, l'ordre qui règne dans sa Communauté et la puissance que lui confère son unité à la Grande Eglise, tient à l'absence de divorce qui rend la stabilité et l'équilibre des familles beaucoup plus grandes. L'higoumène Philouthaous, sensible à cette séduction, déclare donc dans son code: « Sache que le divorce est interdit dans la loi chrétienne; l'homme ne peut donc répudier sa femme selon sa simple fantaisie ou s'en séparer selon son bon plaisir; et le mariage n'est dissous — en dehors de sa dissolution par la mort — que par les causes signalées par la loi... » (art. 67). Après quoi il énumère la série des treize causes qui permettent la « dissolution » du mariage, et qui correspondent point par point aux causes de divorce citées par Ibn al Assal. Cette admirable façon de tourner le problème, tout en le laissant entier, ne sera heureusement pas suivie, et les Coptes orthodoxes retrouveront le courage d'affirmer leur tradition en appelant un chat un chat, dans les codes suivants. Tel qu'il est le code de l'higoumène nous offre un témoignage précieux pour l'histoire du droit copte, à un moment qui marque un tournant important dans son histoire.

Le canon de 1938 (2) marque une nouvelle étape. Les conseils de Communauté fonctionnent depuis plus de soixante ans; les causes qui leur reviennent sont nettement indiquées par le droit; l'influence du droit occidental se fait sentir par une plus grande précision dans les termes; on distingue maintenant les empêchements dirimants des empêchements prohibants (3), l'annulation du mariage de sa dissolution (4), et sa dissolution du divorce proprement

(1) *Al' Hujjat al' Orthodoksiat dudd al' Lahjat al Roumaniyat.* Le Caire 1895.

(2) *Qanoun al'ahwâl as' shakhsiyat lil' Aqbât il' Orthodoksiyin,* Le Caire, 1938. On peut trouver le texte arabe au Patriarcat Copte Orthodoxe du Caire.

(3) Code 1938, art. 41; code 1955, art. 40.

(4) Code 1938, Ia Pars, chap. 6 et 8, id. ac in Cod. 1955.

dit (1). Il s'est dépouillé d'empêchements dirimants posés par la coutume et qui venaient du droit musulman: empêchements de lait (2). Il passe sous silence les empêchements de parenté spirituelle issus du baptême (3) laissant au droit religieux le soin de les établir s'il le juge utile. Il relève enfin l'âge du mariage de 14 et 12 ans, à 18 et 16 ans, conformément aux normes du droit français adopté par le Gouvernement pour l'ensemble de son droit civil (4).

Le canon de 1955 reproduit à peu près textuellement le canon de 1938. Il abandonne pourtant le droit régissant les dons et legs et les testaments au droit civil de l'État selon un processus déjà traditionnel et qui consiste à laisser de plus en plus les parties proprement civiles du droit ecclésiastique au pouvoir civil de l'État (5). Pour le reste il n'apporte que quelques simplifications de forme, pour une plus grande clarté du texte, qui ne modifient en rien le fond substantiel.

Nous espérons que ce texte, tout en contribuant pour sa part à l'étude de la tradition du droit copte, permettra au lecteur occidental de mieux saisir les rapports et les différences d'institutions qui existent entre les deux communautés coptes, catholique et orthodoxe, par la comparaison que l'on pourra en faire avec le Motu-proprio « Crebrae allatae » de 1947 qui traite en partie des mêmes problèmes. Les deux droits étant actuellement en vigueur dans le même pays, dans deux communautés dont, extérieurement — sauf pour la prière des fiançailles — rien ne distingue les cérémonies liturgiques du mariage.

Rome, le 2 Janvier 1962. JACQUES MASSON

TABLE DES MATIÈRES

CANON DU STATUT PERSONNEL DES COPTES ORTHODOXES

(1) Code 1938. art. 49, code 1955, art. 48.

(2) Canon de 1896, 2e éd. art. 97-98.

(3) Canon de 1896, 2e éd. art. 95-96.

(4) Cf. in Canon de 1896, art. 7, 29; in canon de 1938, art. 16; in canon de 1955, art. 15.

(5) Canon de 1938. Pars 9 et 10, art. 180-230.

PATRIARCAT DES COPTES ORTHODOXES DU CAIRE
CONSEIL GÉNÉRAL DE LA COMMUNAUTÉ

CANON DU STATUT PERSONNEL

propre aux Coptes Orthodoxes, approuvé par le Saint Synode et le Conseil général de la Communauté (*)

PREMIÈRE PARTIE

LE MARIAGE ET CE QUI LE CONCERNE

Chapitre Premier

Les fiançailles

1 – Les fiançailles sont un contrat établi entre un homme et une femme par lequel ils se promettent mutuellement le mariage dans un délai déterminé.

2 – Les fiançailles ne sont permis (1) qu'entre ceux qui n'ont aucun des empêchements légaux de mariage définis par les articles du chapitre 3 de cette première partie.

3 – Les fiançailles ne sont permis que lorsque le fiancé a ses dix-sept ans accomplis, et la fiancée ses quinze ans accomplis, en calculant selon le calendrier chrétien.

4 – Il n'y a fiançailles entre les deux fiancés que par la demande de l'un d'eux et l'acceptation de l'autre; et si l'un d'eux est mineur il y faut également l'accord de son tuteur.

(*) Ce canon ne porte pas de date de parution ni d'édition. Il a été, en fait, édité en 1955, au moment de la suppression des tribunaux écclésiastiques par le gouvernement égyptien, et présenté au Gouvernement comme normes canoniques de la Communauté Copte Orthodoxe concernant leur statut personnel, c.-à-d. tout ce qui concerne le mariage et la famille. Il reproduit à peu près intégralement le texte du Canon du Statut personnel précédent édité en 1938. Pas plus que ce dernier, il ne porte mention de ses sources.

(1) La traduction de « *la yajouz* » par « n'est pas permis » rend mieux l'ambiguité du terme que « n'est pas licite ». En fait le droit copte ne distingue pas et applique de façon absolue le principe du droit romain « Ce qui est contre la loi est nul ». Tous les juristes interrogés en Egypte déclarent que la formule « *la yajouz* » entraîne l'invalidité de l'acte posé contre une telle loi.

5 – Les fiançailles sont confirmés par un document rédigé par un des prêtres de l'Église Copte Orthodoxe. Ce document contiendra ce qui suit:

1) Les noms du fiancé et de la fiancée, leurs prénoms, âges, professions et domiciles.

2) Les noms de leurs parents, leurs prénoms, professions et domiciles, ainsi que le nom du tuteur du mineur, son prénom, profession et domicile.

3) La confirmation de la présence de chacun des deux fiancés en personne, de celle du tuteur, si l'un d'eux est mineur, ainsi que le consentement des deux parties en vue du mariage.

4) La confirmation de la présence d'au moins deux témoins, chrétiens et majeurs, avec la mention de leur noms, âges, professions et domiciles.

5) La confirmation indubitable de la non-existence d'empêchements légaux au mariage entre les fiancés, tels qu'ils sont signalés au chapitre 3.

6) La date fixée pour le mariage à conclure.

7) La dot du mari ou ce qui en tient lieu, en cas d'accord à son sujet.

Déposeront leur signature sur ce document: le fiancé, la fiancée, le tuteur du mineur, les témoins et le prêtre entre les mains duquel auront eu lieu les fiançailles; puis, le prêtre en fera lecture aux assistants et le conservera ensuite dans les archives spéciales du Patriarcat, de la Métropole ou de l'Évêché, dans la circonscription duquel les fiançailles auront eu lieu.

6 – Le prêtre doit vérifier avant de procéder à la rédaction du contrat des fiançailles:

1) L'identité des fiancés et leur consentement aux fiançailles.

2) La non-existence d'empêchements légaux à leur mariage, tels que: lien de parenté, religion, maladie ou existence d'un lien par mariage antérieur.

3) Que les deux fiancés auront atteint, au moment de la date fixée pour le mariage, l'âge permis par la loi.

7 – Il est permis aux deux parties de s'entendre pour changer la date fixée pour le mariage dans l'acte des fiançailles, tout en respectant l'âge permis pour le mariage; il sera fait mention de ce changement en post-scriptum du contrat des fiançailles, et cette mention sera signée par les deux parties et le prêtre.

8 – Le prêtre qui a présidé au contrat des fiançailles en rédigera notification dans les trois jours suivants et en fera la publication au tableau des annonces de l'église. Si les fiancés ou l'un des deux ont leur domicile en dehors de la circonscription de cette église, copie en sera envoyée au prêtre de l'église du domicile de chacun des fiancés afin qu'il l'affiche au tableau des annonces de l'église. Cette notification restera affichée avant le mariage, pendant dix jours incluant deux dimanches.

9 – Si le mariage n'a pas eu lieu dans un délai d'un an, à dater de l'expiration des dix jours mentionnés à l'article précédent, il ne sera pas permis de le célébrer sans une nouvelle publication qu'on fera de la façon précédemment indiquée.

10 – Il est permis, en cas de nécessité, au chef religieux, métropolite ou évêque, dans le territoire duquel les fiançailles ont eu lieu, de dispenser de la publication mentionnée dans les deux articles précédents.

11 – Il est permis à chacun des fiancés de rompre les fiançailles. Cette rupture sera confirmée par un acte écrit par le prêtre, et notifiée en substance sur le contrat des fiançailles. Le prêtre devra informer l'autre partie de cette rupture.

12 – Si le fiancé rompt les fiançailles sans motif, il n'a pas le droit de reprendre ce qu'il avait offert en dot ou en cadeaux.

Si la fiancée rompt les fiançailles sans motif, le fiancé peut reprendre ce qu'il lui avait offert en dot ou en cadeaux qui ne sont pas encore dilapidés.

Chacun des fiancés a droit, au surplus, de demander à l'autre, devant le Conseil de la Communauté [1], une compensation pour les dommages qu'il a subis par la rupture des fiançailles.

13 – Si le fiancé vient à mourir, ses héritiers réclameront la restitution de la dot ou le trousseau qui aura été acheté avec elle.

Si la fiancée vient à mourir, le fiancé réclamera la restitution de la dot ou le trousseau qui aura été acheté avec elle.

[1] Le « Conseil de la Communauté » est formé par des membres laïcs, élus, ayant à leur tête le Patriarche. Il participe au pouvoir législatif, judiciaire et administratif. Il joue un grand rôle dans l'élection patriarcale, et a l'administration de tous les biens ecclésiastiques de la Communauté. Pour l'histoire de ses relations avec les différents Patriarches depuis son origine, cf. *Des Patriarcats* par SÉSOSTRIS SIDAROUSS. Paris 1907.

Quant aux cadeaux, ils ne seront pas rendus, ni dans un cas ni dans l'autre.

Chapitre Deuxième

Fondements du mariage et ses conditions

14 – Le mariage est un Sacrement, accompli par la « Prière du Couronnement », faite par un prêtre, conformément aux rites de l'Église Copte Orthodoxe. Il unit un homme et une femme en vue de la formation d'une famille et de l'entr'aide dans les affaires de la vie. Il est confirmé par un contrat établi par le prêtre.

15 – Le mariage n'est pas permis à l'homme avant ses dix-huit ans accomplis, et à la femme avant ses seize ans accomplis, en calculant selon le calendrier chrétien [1].

16 – Il n'y a pas de mariage sans le consentement des deux époux.

17 – Le consentement du muet sera confirmé par un signe de sa part, si ce signe est perceptible et atteint à la compréhension qu'il vise.

18 – Il est permis à celui qui a vingt et un ans accomplis, (comput chrétien), homme ou femme, de se marier librement, de par sa propre décision.

19 – Si l'âge de l'époux ou de l'épouse est inférieur à vingt et un ans, il faut pour la validité du mariage, le consentement du tuteur légal.

Si le tuteur s'oppose au mariage, celui qui demande le mariage pourra porter la cause devant le Conseil de la Communauté pour la faire trancher.

Chapitre Troisième

Les empêchements de mariage

20 – La consanguinité interdit le mariage:

1) Avec ses propres ascendants à l'infini, et ses propres descendants à l'infini.

[1] Il arrive très fréquemment, surtout en Haute-Égypte, que les jeunes filles soient mariées bien avant leurs seize ans accomplis, tant les familles craignent pour la vertu de la jeune fille dès sa puberté. Les parents

2) Avec ses frères, ses sœurs, et leur descendance.

3) Avec ses oncles et tantes paternels et maternels, mais non pas avec leur descendance.

Ainsi, il est défendu à un homme d'épouser sa mère, sa grand'-mère, et ainsi de suite; sa fille, la fille de sa fille ou la fille de son fils et leur descendance; sa tante paternelle ou la tante paternelle de ses parents; sa tante maternelle ou la tante maternelle de ses parents. Mais il lui est permis de prendre les filles de ses oncles et de ses tantes paternels ou maternels.

Et, de même qu'il est défendu à l'homme d'épouser ceux qu'on vient de mentionner, il est défendu à la femme d'épouser ceux qui leur correspondent du côté masculin. Il est donc permis à la femme d'épouser les fils de ses oncles et tantes paternels ou maternels.

21 – L'affinité interdit le mariage de l'homme:

1) Avec les ascendants ou descendants de sa femme. Il n'est donc pas permis à l'homme d'épouser après la mort de sa femme, la mère ou la grand'mère de celle-ci ou sa bisaïeulle, ni la fille qu'elle aurait eu d'un autre époux, ni la fille de son fils, ni la fille de sa fille, ni leur descendance.

2) Avec les épouses de ses propres ascendants ou les épouses de ses propres descendants, et les ascendants de ces épouses ou leur descendance, et, avec les épouses de ses propres oncles paternels ou maternels. Il ne lui est donc pas permis d'épouser, ni la femme de son père ou de son grand'père, ni la mère ou la grand'mère de celle-ci, ni la fille ou la petite fille de celles-ci. Il lui est également interdit d'épouser la femme de son fils ou de son petit fils, et la mère ou la grand'mère de celle-ci, et leurs filles ou leurs petites filles.

3) Avec la sœur de sa femme et sa descendance, ou la fille du frère de sa femme et sa descendance;

4) Avec l'épouse de son frère et ses ascendants et descendants;

5) Avec la tante paternelle, l'épouse de l'oncle paternel, la tante maternelle ou l'épouse de l'oncle maternel de sa femme.

Et ce qui est défendu à l'homme est défendu à la femme.

---

font alors disparaître l'acte de naissance, et, accorder un certificat médical par un médecin complaisant, comme quoi la jeune fille a bien physiologiquement ses seize ans accomplis. Cette coutume est aussi fréquente chez les musulmans que chez les Coptes, et il semble qu'elle soit devenue coutume contre la loi.

22 – Le mariage n'est pas permis :

1) Entre l'adoptant et l'adopté et les descendants de ce dernier.

2) Entre l'adopté et les enfants que l'adoptant a eu après l'adoption.

3) Entre les enfants qui ont été adoptés par une même personne.

4) Entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté, et entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant.

23 – Le mariage dans l'Église Copte Orthodoxe n'est permis qu'entre chrétiens coptes orthodoxes [1].

24 – Il n'est permis à aucun des deux époux de prendre un second conjoint tant que le mariage perdure.

25 – La femme dont le mari est mort, ou dont le mariage a été dissous, ne se remariera pas avant un délai de dix mois à dater du décès ou de la dissolution; mais ce délai prend fin si la femme enfante après la mort de son époux ou après la dissolution de son mariage. Il est également permis au Conseil de la Communauté d'accorder un raccourcissement à ce délai quand il a pu s'as-

[1] A l'heure actuelle, la coutume générale en Égypte veut qu'en cas de religion mixte, le mariage soit célébré dans l'église du jeune homme. (Il arrive même parfois que deux catholiques se marient dans une église orthodoxe, par dévotion à la sainteté et à l'antiquité du sanctuaire, ou plus simplement parce que leur famille est encore en majorité orthodoxe). La discipline actuelle des Coptes Orthodoxes en de tels cas, est de faire prêter profession de foi orthodoxe à la partie catholique, et de l'inciter à se confesser et à communier à la messe qui suit la prière du couronnement, comme le demande le rituel du mariage. Les Coptes Catholiques affirment universellement qu'il n'en était pas ainsi avant le Motu Proprio « Crebrae Allatae » de 1947, et que les Coptes Orthodoxes respectaient alors la foi de la partie catholique se mariant dans leur église, tout en reconnaissant la validité de son mariage; ils pensent et affirment que cette discipline actuelle est dûe au changement apporté à leur droit par « Crebrae Allatae », selon lequel le mariage d'un copte catholique devant le prêtre orthodoxe, en cas de religion mixte, est invalide, alors qu'avant le 2 Mai 1949, il n'était considéré que comme illicite. (Cf. Crebrae Allatae: CC. 85, 86 et 90; et GALTIER, *Le mariage*, p. 116.

Il est pourtant facile de remarquer que cet article existait avant 1947. On le trouve en effet, également, dans le Code du Statut personnel de 1938. Il se peut donc qu'avant 1947, l'article 23 n'ait pas été appliqué dans toute sa rigueur, mais on doit reconnaître qu'il n'est pas une innovation dans la discipline copte orthodoxe.

surer de façon certaine, vu les circonstances, que l'époux précédent n'a pu cohabiter avec son épouse depuis dix mois.

26 – Enfin, le mariage n'est pas permis dans les cas suivants:

1) Si l'un des deux prétendants a une impuissance — dont on n'espère pas la guérison — à accomplir l'union conjugale, telle que: l'impuissance, l'hermaphrodisme ou le fait d'être eunuque.

2) Si l'un d'eux est fou.

27 – Le mariage n'est permis à celui qui a subi le divorce pour adultère qu'après permission du chef religieux qui a jugé la cause dans son territoire; et le mariage n'est pas permis entre le meurtrier et le conjoint de la victime.

Chapitre Quatrième

L'opposition au mariage

28 – Les personnes ci-dessous citées ont droit de s'opposer au mariage:

1) Celui qui est déjà marié à l'un de ceux qui se sont engagés au mariage.

2) Le père, et, en son absence ou en cas d'impossibilité de sa part à manifester son avis, le droit de s'opposer au mariage revient au grand'père paternel, puis à la mère, puis au père de la mère, puis aux autres consanguins mentionnés à l'article 156, selon l'ordre dans lequel ils y sont cités. L'opposition sera acceptée même si le futur conjoint a atteint sa majorité.

3) Le tuteur désigné par le Conseil de la Communauté en conformité à l'article 155.

29 – L'opposition au mariage doit être faite dans les dix jours mentionnés dans l'article 8, par écrit, présentée au chef religieux propre, et elle doit de plus contenir le nom de celui qui fait opposition, ses qualités, le lieu qui avait été choisi pour la célébration du mariage, les causes sur lesquelles se fonde l'opposition et qui ne doivent pas excéder les empêchements cités au chapitre troisième de cette partie; sinon, l'opposition sera sans effet.

30 – L'opposition sera portée devant le Conseil de la Communauté propre, dans un délai de trois jours à dater de son arrivée, pour y être tranchée par voie d'urgence. Le contrat du mariage ne sera permis que lorsque l'opposition aura été définitivement rejetée par jugement.

Chapitre Cinquième

Formalités du mariage

31 – Avant de commencer le mariage, le prêtre doit obtenir du chef religieux propre la permission de le célébrer, après lui avoir présenté le certificat des fiançailles.

32 – Le mariage est confirmé par un contrat rédigé par le prêtre après réception de la permission mentionnée dans l'article précédent et l'accomplissement des cérémonies religieuses. Ce contrat de mariage doit contenir les précisions suivantes:

1) le nom de chacun des deux conjoints, son prénom, profession, domicile, et date de naissance certifiée par le certificat de naissance ou ce qui en tient lieu [1].

2) Le nom des parents de chacun des deux conjoints, leurs prénoms, professions, domiciles; ainsi que le nom du tuteur du conjoint mineur, son prénom, profession et domicile.

3) La confirmation de la présence des deux conjoints, et de celle du tuteur du mineur si l'un des deux est mineur.

4) Le nom des témoins, leurs prénoms, âges, professions et domiciles.

5) L'accomplissement des publications mentionnées à l'article 8.

6) S'il y a eu opposition au mariage et ce qu'il en est advenu.

7) La confirmation du consentement des deux conjoints et du tuteur du mineur.

8) La confirmation de l'exécution de la prière du couronnement conformément au rite religieux [2].

---

[1] Cf. ce qui a été dit à la note 1 à propos de l'article 15.

[2] Cet article, pas plus que celui qui décrit l'acte des fiançailles, ne nous livre la structure du mariage tel qu'il a existé du XIIIe siècle à la fin du XIXe, ni même tel qu'il est célébré par la liturgie. Jusque sous le Patriarcat de Cyrille IV (1854-61), la structure du mariage copte se composait de trois parties bien distinctes: les fiançailles, le contrat de propriété, la prière du couronnement.

Les fiançailles n'étaient qu'une promesse de mariage accompagnée de cadeaux offerts par le fiancé; ils ne comportaient aucun contrat écrit, mais

33 – Que tout recteur d'église ait un registre pour inscrire les contrats de mariage, dont les feuilles soient numérotées et mar-

---

possédaient leur cérémonie liturgique propre, essentiellement faite d'une triple bénédiction coupée de trois Pater noster.

Le contrat de propriété était un véritable contrat, qui s'il n'était pas mariage sacramentel, était cependant une véritable alliance soulignée par l'échange des consentements et des anneaux d'alliance. Le contrat comportait la confirmation de ces consentements et la dot que l'époux s'engageait à verser pour le mariage; cette dot représentait l'achat de la femme qui devenait ainsi la propriété de son mari. L'épouse, de son côté, apportait le trousseau et s'engageait généralement à meubler la chambre nuptiale. Les deux futurs conjoints se trouvaient liés par leur consentement et ce contrat, et ne pouvaient plus reprendre leur liberté sans un procès ecclésiastique devant l'autorité compétente, et, sauf cas prévus par la loi, il fallait une dispense du Patriarche pour qu'ils se séparent. Cependant, ce contrat de propriété n'était, comme on l'appelle encore aujourd'hui, qu'un demi-couronnement; il ne donnait pas droit à l'usage du mariage ni à la cohabitation, et surtout n'était pas sacramentel.

La prière du Couronnement achevait et complétait la structure du mariage, en conférant le sacrement, par la prière du prêtre; c'était le sacrement au sens strict, dont la forme pouvait être triple: Prière du Couronnement pour le premier mariage, ou au cas où une des parties au moins célèbrait son premier mariage; prière pour les secondes noces, au cas où les deux parties sont des veufs qui se remarient, et il n'y a pas pour eux de couronnement; enfin, prière de pénitence et onction d'huile quand les deux parties sont deux divorcés qui se réunissent à nouveau ensemble, après sentence définitive de divorce.

Telle était autrefois la structure du mariage copte. On pourrait dire, semble-t-il, que l'Eglise Copte avait compris théologiquement le mariage chrétien comme une élévation du mariage naturel (Contrat de propriété), élévation opérée par la prière du prêtre donnant le sacrement (Prière du Couronnement).

Mais l'higoumène Philouthaous signale dans son Code, (édition de 1913, p. 19 note 3), que le Patriarche Cyrille IV a supprimé le contrat de propriété à cause de toutes les contestations et abus auxquels il donnait lieu, et que son deuxième successeur, Cyrille V, a confirmé cette sentence. En sorte que, depuis, un peu plus de la moitié du XIX siècle, si la liturgie copte orthodoxe a conservé la triple cérémonie des fiançailles, du contrat de propriété et du Couronnement, le contrat de propriété, juridiquement, a perdu tout effet et toute force. A l'heure actuelle, on en fait les cérémonies en même temps que celles des fiançailles, et c'est pourquoi le présent Code porte mention d'un contrat pour les fiançailles, qui n'est autre que l'ancien contrat de propriété.

La pratique est la même chez les Coptes Catholiques, avec cette différence que leur rituel a supprimé les cérémonies des fiançailles et leur a substitué celles du contrat de propriété.

quées du sceau patriarcal, métropolitain ou épiscopal, et que chaque feuille soit divisée en un talon fixe et trois parties détachables. Après rédaction du contrat et sa confirmation conformément à l'article précédent, on le lira devant la foule des assistants, en accord avec le prêtre qui l'a rédigé.

Le prêtre qui a présidé au contrat et le prêtre qui a accompli la prière du couronnement, si ce n'est pas le même, doivent signer le talon du registre et les parties détachables: l'une des parties détachables sera laissée au mari, la seconde à la mariée, et la troisième à la direction religieuse, Patriarcat, Métropole ou Évêché, pour y être conservée après son enregistrement, dans le registre prévu à cet effet. Quant au talon fixe du registre, il sera conservé chez le prêtre.

34 – Chaque métropolite ou évêque doit envoyer au Patriarcat, à la fin de chaque mois, la liste des contrats de mariage, accomplis dans son territoire.

35 – Tout Copte Orthodoxe qui se sera marié en dehors du territoire égyptien, conformément aux lois du pays dans lequel il a contracté mariage, devra, dans un délai de six mois à dater de son retour en Égypte, se présenter au chef religieux propre, pour accomplir les formalités nécéssaires en conformité aux canons et rites de l'Église Copte Orthodoxe.

Chapitre Sixième

Nullité du mariage

36 – Si le mariage a eu lieu sans le consentement de l'un ou des deux conjoints, consentement émis en toute liberté et possibilité de choix, la dénonciation de l'acte n'est permise qu'aux seuls conjoints ou à celui qui n'a pas été libre en son consentement. S'il y a eu tromperie sur la personne d'un des deux conjoints, la dénonciation du mariage n'est permise qu'au conjoint qui a subi la tromperie. Il en sera de même si il y a eu tromperie sur la virginité de l'épouse qui avait affirmé qu'elle était vierge alors qu'il a été prouvé que sa virginité avait été perdue par sa mauvaise conduite, ou, qui avait affirmé n'être pas enceinte alors qu'elle l'était [1].

[1] La preuve de la virginité est faite lors des cérémonies du mariage par ce qu'on appelle « l'épreuve de virginité ». Elle a lieu après la messe

37 – L'action en nullité, pour les cas cités à l'article précédent ne sera acceptée que si elle est présentée dans un délai d'un mois à dater du moment où l'époux aura pu jouir du mariage en toute liberté, ou à dater de la connaissance de la tromperie, et ceci, à la condition qu'il n'y ait pas eu union conjugale à partir de ce moment.

38 – S'il y a eu contrat de mariage d'un mineur sans l'autorisation de son tuteur, la demande en nullité ne pourra être présentée que par le tuteur ou le mineur.

39 – Malgré cela l'action en nullité ne sera pas acceptée ni de la part du conjoint, ni de la part du tuteur, si le tuteur a accepté le mariage explicitement ou tacitement, ou s'il a laissé passer un mois après avoir connu l'existence du mariage, et l'action ne sera pas non plus acceptée de la part du conjoint un mois après sa majorité.

40 – Tout contrat en opposition aux décisions des articles 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 25 et 26, sera considéré comme nul, même si les deux conjoints ont donné leur consentement et le tuteur du mineur son autorisation; chacun des deux conjoints et tous ceux que concerne l'affaire auront droit à en demander l'annulation.

41 – Le mariage et les droits qui en découlent ne peuvent se prouver que par présentation de la copie officielle du contrat de mariage; en cas de perte ou de destruction de l'original de ce contrat, il sera permis de le prouver par toutes sortes de preuves possibles, y compris l'évidence.

42 – Le mariage qui a été déclaré nul conserve cependant ses effets canoniques en ce qui concerne les deux époux et leur descendance, s'il est prouvé que chacun des deux était de bonne foi,

---

qui suit la prière du couronnement. La jeune épouse est alors conduite en cortège dans la maison de son mari et introduite dans la chambre nuptiale, en compagnie des femmes de la famille et de son époux. La sage-femme, ou, dans le temps, celle qui était chargée du bain des jeunes filles, rompt alors l'hymen de la jeune femme, et montre ensuite à toute l'assistance le mouchoir taché de sang qui est la preuve de la virginité.

L'usage tend à disparaître chez les Coptes Catholiques où la preuve de virginité n'a plus aucun effet juridique, et dans les villes où la culture occidentale et le respect de la femme rendent de plus en plus odieuse une telle coutume.

c'est-à-dire qu'il ignorait au moment du mariage la cause de nullité inhérente au contrat.

Mais si l'on ne peut constater de bonne foi que chez l'un des deux époux, le mariage ne conservera ses effets que pour cet époux et les enfants qu'il a eus de ce mariage.

Chapitre Septième

Droits et devoirs des époux

43 – Chacun des deux époux doit à son conjoint: fidélité, aide dans la vie et soins dans la maladie.

44 – Le mari doit protéger son épouse, la traiter convenablement et vivre avec elle en harmonie. La femme doit obéir à son mari en tout point où il a autorité maritale sur elle.

45 – La femme doit habiter avec son mari et le suivre partout où il va, pour demeurer avec lui en tout lieu convenable qu'il aura choisi pour en faire sa résidence; elle devra être économe de l'argent de son mari, prendre soin de lui et de ses enfants et veiller aux choses du ménage.

Le mari doit faire vivre sa femme chez lui et l'entretenir, dans la mesure de son possible.

46 – Les liens du mariage n'obligent pas à la communauté des biens; les biens de chacun des deux époux demeureront en leur possession personnelle.

Chapitre Huitième

La dissolution du mariage

47 – Le mariage est dissous:

1) par le décès de l'un des époux.
2) Par le divorce.

DEUXIEME PARTIE

LE DIVORCE

Chapitre Premier

Causes du divorce

48 – Chacun des époux peut demander le divorce pour adultère [1].

49 – Le mariage est dissous si l'un des époux a quitté la religion chrétienne.

50 – Quand l'un des époux s'est absenté durant cinq ans sans que l'on sache où il demeure, ni s'il est vivant ou mort, et que sentence prouvant son absence a été portée, l'autre époux peut demander le divorce.

51 – La condamnation de l'un des époux aux travaux forcés, à la prison ou à la détention pour une durée de sept ans ou plus, autorise l'autre conjoint à demander le divorce.

52 – Si l'un des époux est atteint de folie complète, l'autre époux pourra demander le divorce après cinq années de folie, quand il sera prouvé que le cas est inguérissable.

Il est également possible à l'épouse de demander le divorce si son mari est atteint d'impuissance, et qu'il soit prouvé qu'il est inguérissable, que la femme est encore à l'âge où l'on peut craindre pour elle la tentation de séduction, et que cinq années ne sont pas encore écoulées depuis le mariage.

53 – Si l'un des époux attente à la vie de l'autre ou lui cause de façon habituelle un dommage grave qui mette sa santé en danger, il est permis à l'époux lésé de demander le divorce.

[1] Depuis plusieurs années, toute une partie de la Communauté Copte Orthodoxe, la plus jeune et la plus dynamique, pousse à une réforme des normes sur le divorce pour revenir à la tradition primitive, et n'accepter que le divorce pour cause d'adultère. Le P. Salîb Souriâl, professeur à l'Institut Copte du Caire, écrit à ce sujet dans son cours: « La multiplication des cas de divorce dans notre Eglise incombe à des causes politiques et historiques... ». Il faut souhaiter que cette purification d'éléments de droit byzantin et musulman puisse se faire sans trop tarder, grâce à leur influence.

Chapitre Deuxième

Formalités de demande de divorce

54 – C'est à celui qui demande le divorce de présenter personnellement sa demande écrite au président régional du Conseil de la Communauté, et si le demandeur ne peut se présenter en personne, le président ou le membre du Conseil qu'il a délégué devra se rendre chez lui.

Lorsque le président ou le membre délégué aura entendu les déclarations du demandeur du divorce, il lui donnera les conseils qui conviennent à sa situation. Si celui-ci ne les accepte pas, rendez-vous sera fixé aux deux époux, dans un délai de huit jours, afin qu'ils se présentent devant lui, en personne, au siège du Conseil. Si l'un d'eux ne peut se présenter, il leur fixera un lieu où ils puissent se rendre. Au jour fixé, il entendra leurs déclarations et s'efforcera d'établir la concorde entre eux. Si cette tentative échoue, il ordonnera que la demande de divorce soit transmise au Conseil, dans un délai qu'il fixera et qui ne doit pas dépasser un mois.

55 – Le Conseil avant d'examiner la demande, proposera la reconciliation aux deux époux. S'ils ne l'acceptent pas, on verra à accorder à celui qui demande le divorce la permission d'habiter temporairement, pour la durée du procès, séparé de l'autre conjoint, en désignant le lieu où résidera l'épouse si c'est elle qui a demandé le divorce; on verra de même à décider de la pension que son mari devra lui payer, de la garde des enfants pendant la durée du procès, de la restitution du trousseau et des objets personnels de la femme. La sentence du Conseil en ces affaires ne couvrira qu'une exécution temporaire, sans caution, et avec possibilité d'appel dans les huit jours à partir de sa promulgation.

56 – Chacun des deux époux pourra remettre sa propre défense à une personne de son choix, avocat ou proche parent jusqu'au quatrième degré; il faudra seulement qu'il soit présent avec son représentant au tribunal, sauf cas de force majeure qui le retienne ailleurs.

57 – On examinera la demande et on fera l'enquête par les voies habituelles.

58 – On n'acceptera pas les aveux de l'époux mis en accusation, touchant ce qui lui est reproché, sans qu'ils soient confirmés

par des corroborations et des témoignages. A ce sujet, on ne considérera pas la parenté ou autre qualité comme un obstacle au témoignage, mais cependant, le témoignage des enfants ou petits enfants des époux ne sera pas admis.

59 – On n'acceptera pas une demande de divorce, s'il y a eu réconciliation entre les deux époux, soit après les événements mentionnés dans la demande de divorce, soit après la présentation de cette demande. Cependant, il sera possible au demandeur, d'élever une nouvelle demande pour une cause nouvelle ou découverte après la réconciliation, et il pourra alors s'appuyer sur les motifs anciens pour étayer sa nouvelle demande.

60 – La demande de divorce s'éteint d'elle-même par le décès de l'un des conjoints avant la sentence définitive sur le divorce.

61 – On peut dénoncer les jugements portés sur les causes de divorce par les voies et les démarches reconnues par la jurisprudence; mais on n'acceptera l'opposition à un jugement porté contre un absent que dans un délai de quinze jours à partir de sa promulgation.

Il faut présenter les actions en divorce au Conseil général de la Communauté, même si leurs sentences n'ont pas été interjetées en appel, afin de faire confirmer ou annuler ces sentences. Et la sentence permettant le divorce ne sera exécutée qu'après promulgation de la sentence définitive du Conseil général de la Communauté, et après avoir épuisé tous les moyens de dénonciation y compris la supplication.

62 – La sentence définitive décrétant le divorce sera transcrite dans le registre prévu à cet effet, au Patriarcat; son contenu sera noté sur le talon du contrat de mariage dans le registre conservé par le prêtre, sur la partie détachable conservée par le chef religieux et sur la partie en possession de l'époux qui a obtenu le divorce conformément à sa demande.

Chapitre Troisième

Conséquences du divorce

63 – Le divorce entraîne la dissolution des liens conjugaux, à dater de la promulgation de la sentence définitive, fait cesser les droits et les devoirs de chacun des deux époux vis à vis de l'autre: l'un n'héritera pas de l'autre à sa mort.

64 – Chacun des deux époux peut se remarier avec une autre personne après le jugement de divorce, sauf si le jugement porte interdiction de remariage contre l'un d'eux ou les deux.

65 – Il est permis à ceux qui ont été séparés par le divorce de se réunir à nouveau, et cela sera promulgué par décret du Conseil général de la Communauté, après accomplissement des formalités religieuses prévues par les canons de l'Eglise. Le président du Conseil général de la Communauté en sera prévenu (1).

66 – Il est permis de fixer une pension ou des dommages et intérêts en faveur de celui qui a obtenu le divorce contre l'autre conjoint.

67 – La garde des enfants sera attribuée au conjoint qui aura obtenu le divorce en sa faveur, à moins que le Conseil n'ait confié la garde des enfants ou de certains d'entre eux à l'autre conjoint ou à celui qui, après lui, a droit à les garder. Cependant le père et la mère conservent après le divorce leur droit de surveiller et d'éduquer leurs enfants quelque soit la personne à laquelle ils ont été confiés.

68 – Le jugement de divorce n'atteint pas les droits des enfants sur leurs parents.

(*à suivre*)

(1) Le formalités religieuses ne comprennent qu'une prière de pénitence et une onction d'huile. On peut à nouveau constater ici le peu d'importance attachée aux consentements dans la forme du mariage, puisqu'en fait il s'agit ici, en quelque sorte d'un nouveau mariage, et que les consentements ne sont pas demandés de façon publique et officielle durant les formalités liturgiques. On constatera aussi la liberté de la forme dans l'administration de ce sacrement de mariage, qui ressemble ici plus à une absolution qui confère la grâce qu'à un mariage proprement dit.

Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico

¡Rico venero teológico, de posición netamente católica, el del códice Vaticano griego 1102, del tiempo mismo de las luchas hesicastas! De él he publicado ya en esta Revista varios escritos, hasta entonces inéditos, de dos grandes teólogos antipalamitas, como lo fueron, sin disputa, Juan Ciparisiota e Isaac Argiro [1].

A ellos se añade ahora el tratado, también inédito, de otra insigne figura del pensar bizantino del siglo XIV; con la particularidad de no ser el que habla teólogo de profesión, sino hombre político, seguidor de la corte, a quien pudieran preocupar, como más suyos, bien otros problemas. Mas este personaje — que no es otro que el célebre tesalonicense Demetrio Cidonio —, estaba preparado, como pocos, para sostener, con singular maestría, el punto de vista católico, tradicional, por otra parte, en la Iglesia griega; que no en vano manejaba la teología con pleno dominio, adquirido en la escuela del Aquinate.

Bien lo comprendió así el mismo Isaac Argiro, al transcribir de su puño y letra [2], en el códice, este tratado cidoniano, aun antes, tal vez, de saber de cierto si era de Demetrio Cidonio [3]. ¡Tan importante lo encontraba!

Voy, pues, a dar a conocer esta verdadera filigrana teológica, tal como se halla en el inapreciable manuscrito Vaticano, cuya re-

(1) Véase *OrChrPer* 22 (1956) 92-137; 23 (1957) 80-113; 24 (1959) 127-164.

(2) La letra es la misma que la de los tratados anteriores, puestos en el códice, y la de éstos es de ARGIRO. Cfr. *OrChrPer* 22 (1956), sobre todo en las páginas 101-102.

(3) Así se explicaría el haber dejado en blanco el espacio de un par de líneas, después de su propio escrito contra Dexio (véase Vat. gr. 1102, fol. 38v), y que las llenase después, cuando supo que el siguiente era de Cidonio, con el título tan elogioso y preciso, que hoy lleva al frente.

producción fotográfica tengo entre manos. Conservo — por estar muy bien hecha en el códice — la división del escrito en 18 apartados; pero introduzco por mi cuenta la numeración de los mismos y la ulterior subdivisión de ellos, a medida que el sentido lo pide. Mía es, además, la versión latina del documento, y su distribución en seis partes: exordio, planteamiento del problema, imposibilidad de la tesis palamita, punto de vista católico, solución de algunas dificultades, y consecuencia final.

El escrito de Cidonio va dirigido a Constantino Asanes, y es como sigue.

Vat. gr. 1102
f. 38r

**Τοῦ σοφωτάτου Κυδώνη κῦρ Δημητρίου,
πρὸς τὸν Ἀσὰν κῦρ Κωνσταντῖνον,
περὶ τῆς τῶν παλαμιτῶν προτεινομένης ἀπορίας,
ἐπὶ τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασι τῆς τριάδος**

I.

1. *Ἐπαινῶν σε τῆς περὶ πάντα μὲν τὰ καλὰ προθυμίας τε καὶ σπουδῆς, μάλιστα δὲ τοῦ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἔρωτος, καὶ τοῦ μηδενὸς*
f. 38v *ἀνέ||χεσθαι λόγου, ὃς τἀναντία πείθων τοῖς ἀληθέσι δοκούσῃ τινὶ πιθανότητι τὸ τῆς ἀληθείας βέβαιον ὑφαιρεῖται τῶν ἀκουόντων, ἀλλ' ἐπιμελῶς ζητεῖν τοὺς ἐπὶ τοῖς σοφίσμασι τούτοις ἐλέγχους, τὰ μὲν αὐτὸν ἀνευρίσκοντα, τὰ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὸν κατὰ τοῦ ψεύδους*

1-4 *Τοῦ σοφωτάτου — τῆς τριάδος*] *titulus eadem manu Isaaci Argiros, minutissimis characteribus, posterius fortasse additus.* **3** *παλαμητῶν ms.*

Sapientissimi domini Demetrii Cydonii, ad dominum Asanem Constantinum, de quadam a palamitis proposita difficultate, circa personales Trinitatis proprietates

I.

1. Equidem dum te laudibus extollo quod alacer et studiosus sis circa res omnes pulchras, praesertim vero circa veritatis amorem, et quod nullum ratiocinium patienter sustineas, quo, contraria veris suadendo, apparenti quadam demonstratione firmitas veritatis ab audientibus substrahatur, sed diligenter inquiras quidquid in his sophismatibus reprehensibile est, alia quidem a te ipso inveniendo,

πόλεμον, ὥσπερ τινὰς συμμάχους, παρακαλοῦντα, ἓν τοῦτο μόνον οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι καὶ ἡμᾶς εἰσοίσειν τι πρὸς τὴν χρείαν ταύτην ἡγήσω καὶ τοὺς λόγους δυνήσεσθαί τι πρὸς τὴν τῶν πάντα ῥᾳδίως λεγόντων θρασύτητα.

Ἄλλων γὰρ ἐπὶ τὸν πόλεμον τοῦτον ὁπλίζεσθαι, ὅσοι καὶ σοφίᾳ καὶ χρόνῳ καὶ τῷ « νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τῷ νόμῳ μελετᾶν τοῦ κυρίου », ὥσπερ τινὰ θησαυρόν, ἑαυτοῖς τὴν τῶν θείων ἐπιστήμην ἀθροίζουσι, καὶ πρὸ τούτων ὅσοι καθαρότητι καρδίας νῦν μὲν ὅσον τὸ ἔσοπτρον συγχωρεῖ καὶ τὸ αἴνιγμα τῆς ἀληθείας στοχάζονται, ἐκεῖ δὲ τούτων ὑποχωρησάντων ἐπαγγελίαν ἔχουσιν, αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς λάμπουσαν τὴν ἀλήθειαν ὄψεσθαι. Ἐγὼ δ᾽ ἄπειρος εἶναί φημι τῶν τοιούτων ἀγώνων καὶ μόλις ἄλλοις ἂν ἑποίμην περὶ τηλικούτων φιλοσοφοῦσι καὶ λέγουσιν· αὐτὸν δὲ διαλέξεως ἄρχειν, καὶ ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἀκούουσιν ἐπικίνδυνον ἔσεσθαι πέπεισμαι.

Ὅμως ἐπεὶ τὰ θεῖα τε καὶ πνευματικά, οὐθ᾽ ἡμετέρας ἕξεως ἢ δυνάμεως, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως δεῖται· καὶ « τοὺς αἰροῦντας λήψεσθαι καὶ τοὺς ζητοῦντας εὑρήσειν », τοὺς πρὶν ἀποροῦντας δηλονότι καὶ

6 *cfr.* Ps. *I, 2.* **8 ss.** *cfr.* I Cor. *XIII, 12.* **15** *corr., in ms. οὔτ᾽.* **16-17** *cfr.* Lc. *XI, 10.*

---

alia autem etiam aliorum invocando opem, quasi in bello contra falsitatem tecum decertantium; unum hoc solummodo non laudo, quod existimaveris et me aliquid commodi ad hanc quaestionem allaturum, et sermones meos quidquam valituros esse adversus audaciam illorum, qui leviter cuncta dicunt.

Aliorum enim est ad hanc luctam arma sumere, quotquot et sapientia et tempore et « meditatione legis Domini die noctuque » scientiam de divinis, velut thesaurum, sibi comparant, sed imprimis eorum quotquot puritate cordis, etiam nunc quidem, aenigma veritatis — quantum per speculum licet — coniciunt, tunc autem — recedentibus his — promissionem habent veritatem ipsam per se splendentem se esse visuros. Ego vero fateor experientiam mihi de luctis hisce non esse, et aegre fortasse sequi possem alios, qui de rebus huiusmodi dicendo philosophentur; at vero controversiam a me ipso incipere, et mihi et audientibus periculosum fore persuasum habeo.

Nihilo tamen minus, cum et divina et spiritualia capacitate nostra et virtute non egeant, sed praeelectione, et promissio infallibilis sit, « petentes accepturos et quaerentes inventuros » — illos nempe, qui

πένητας, ἡ τοῦ ἀψευδοῦς ὑπόσχεσις ἔχει· ἄλλως τε καὶ « τῆς ἀγάπης πάντα καὶ στεγούσης καὶ ἐλπιζούσης », μᾶλλον ᾠήθην δεῖν « τῷ τοῖς κωφοῖς φωνὴν διδόντι » θαρρήσαντα ἐμαυτὸν οἷς ἐπέταξας δοῦναι, ἢ τὴν ἐμαυτὴν πρὸς τοὺς λόγους τούτους ἀσθένειαν δείσαντα, τὴν σὴν περὶ τὰ καλὰ καλὴν προθυμίαν ἀμβλύναι. Ἠρέμα δέ μοι ποιεῖ καὶ τὸν φόβον ὑποχωρεῖν καὶ τὸ τὸν θεῖον λόγον αὐτῷ τῷ μεταδίδοσθαι μᾶλλον ἐπιδιδόντα πεπεῖσθαι, ἐπεὶ κἂν ταῖς χερσὶ τῶν μαθητῶν, οἱ πρὸς τοσοῦτον ὄχλον μηδὲν ὄντες ἄρτοι, ταῖς μυριάσιν ἤρκουν διαδιδόμενοι. Οὕτω καὶ τὸν ἐν ἡμῖν ἐνδεᾶ καὶ πένητα λόγον αὐτὴν τὴν ἐξ ἀγάπης διάδοσιν πολλαπλασιάζειν εἰκός, καὶ μέχρι κόρου τούς τε λέγοντας καὶ τοὺς ἀκούοντας θρέψειν.

II.

2. Φῂς τοίνυν τοὺς τῶν καινῶν τούτων δογμάτων ἀκοὴν πᾶσαν ἐμπεπληκότας, ἀπολογίαν ζητουμένους ἐφ' οἷς σύνθετον ποιοῦντες τὸ θεῖον ἁλίσκονται, — ὅτι δὴ τὴν θείαν οὐσίαν, ἢ φύσιν, ἢ ὕπαρξιν, καὶ

1-2 *cfr.* *I* COR *XIII, 7.* **2-3** *cfr.* MC. *VIII, 37.* **7-8** *cfr.* MC. *VI, 34 ss.*

---

prius indigentes et pauperes erant —, et, praesertim, cum « caritas omnia sufferat, omnia speret »; oportere potius duxi, confidens « Ei, qui vocem mutis largitur », si me ipsum offerrem ad id quod praecepisti, quam si, ob timorem impotentiae meae ad has quaestiones, pulchram tuam ad bonum voluntatem exstinguerem. Facile autem est mihi et timorem depellere et credere divinum oraculum in ipso actu dandi potius superaddere, quoniam cum nihilo tantae multitudini panes essent, per manus discipulorum distributi innumerabilibus suffecerunt. Sic oportet ut et qui in nobis pauper et deficiens est sermo ipsam, quae ex caritate fit, distributionem multiplicet, et usque ad saturitatem tam dicentes quam audientes alat.

II.

2. Affirmas, igitur, eos, qui omnium aures novis his dogmatibus impleverunt, cum modum sese defendendi quaerant de his, in quibus capiuntur, quasi compositum statuant quod divinum est — explicant,

τὴν ζωήν, καὶ σοφίαν, καὶ ἀγαθότητα, καὶ τ᾽ ἄλλα, ⟨ἃ⟩ προσεῖναι τῷ θεῷ αἵ τε γραφαὶ διδάσκουσι καὶ ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων συντίθεται ἔννοια, διαφόρων πραγμάτων ἀθροισμὸν ἀποφαίνονται —, παράδοξόν τινα τρόπον ἀποφυγῆς εὑρηκέναι· οὔτε τὰ ἐπαγόμενα αὐτοῖς ἄτοπα λύοντες, οὔτ᾽ ἐκ τῶν γνωριμοτέρων γοῦν καὶ ὧν ἔστιν ἅψασθαι καὶ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ἑαυτῷ συστοίχως ἐπὶ τὴν τῶν θείων ἀναγόμενον γνῶσιν εἰς | f. 39r *ἕτερα γοῦν ἄτοπα τοὺς προσδιαλεγομένους συνελαύνοντας· ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ ἄρρητον τῆς θεότητος καταφεύγοντας, καὶ διὰ τῶν παντάπασιν ἀπορρήτων πειρωμένους τῶν περὶ θεοῦ γνωριμωτάτων ἐννοιῶν τοὺς ἀνθρώπους ἐκκρούειν, καὶ τῶν οὕτω φανερῶν ἀτόπων ἐντεῦθεν ἀπολογίας ἑαυτοῖς μηχανᾶσθαι.*

Ἐρωτᾶν γάρ, ὡς ἄφυκτον, εἰ πρόσωπα καὶ οὐσίαν ἐπὶ τῆς ἄκρας τριάδος, ἥτις ἐστὶν ὁ θεός, ὁμολογοῦμεν. Οὕτω δ᾽ ἔχειν, συντιθεμένης εὐσεβοῦς διανοίας πάσης, καὶ τοῦτο προσερωτᾶν, εἰ καὶ ἰδιότητάς τινας τοῖς προσώποις ἀποδιδοίημεν τούτοις — διαφέρειν γὰρ λέγειν τὰ πρόσωπα, μηδὲν δ᾽ εἶναι παντελῶς ᾧ διαφέρουσι, γελοῖον καὶ παρὰ τὴν φύσιν

1 *suppl.* ἃ (*non claret in ms.*).

---

profecto, divinam essentiam, vel naturam, vel substantiam [ex una parte] (1) et [ex alia] vitam, et sapientiam, et bonitatem, et cetera, quae in Deo esse tum Scriptura docet, tum communis hominum sententia comprobatur, diversarum rerum esse congeriem —, mirum quendam modum illud evadendi invenisse, quo tamen neque absurda sibi ipsis obvenientia solvunt, nec certe ex clarioribus et ex quibus capi possit humanam etiam mentem, modo sibi consentaneo, in cognitionem divinorum ferri, contradicentes adversarios ad alia absurda compellunt; sed ad arcanum divinitatis aufugiunt et per ea, quae plane abscondita sunt, ab his, quae circa Deum maxime cognoscuntur, homines excutere, et exinde tam patentium absurdorum apologiam sibimet ipsis fabricari conantur.

Quaerere, nimirum, tanquam ineluctabile quid, an confiteamur personas et essentiam esse in summa Trinitate, quae Deus est. Posito autem, pia omnium intelligentia, id ita esse, ulterius etiam quaerere, an illis personis quasdam adhuc proprietates tribuamus — dicere enim personas differre, sed nihil prorsus esse illud quo differunt, ridiculum

(1) Perspicuitatis gratia verba parenthesis addidi, id quod etiam quandoque in sequentibus fiet.

τοῦ νοῦ —. Συνδόξαντος δὲ καὶ τούτου, ἐξανάγκης ἐνεῖναι ταύτας καὶ τοῖς προσώποις ὧν εἰσιν ἰδιότητες συμπεραίνουσι. Ταύτας τοίνυν ἐρωτᾶν πάλιν πότερον ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ φαμὲν ἢ ἕτερον. Εἰ μὲν δὴ ταὐτόν, τὰς θείας ἰδιότητας ταὐτὸν ἀλλήλαις εἶναι συνάγουσιν· ἐξανάγκης, ὡς οἴονται. Τὰ γὰρ τῷ αὐτῷ ταὐτά, καὶ ἀλλήλοις εἶναι ταὐτὰ παρὰ τῆς ἐναργείας λαβόντες, ταὐτὸν εἶναι πατρότητα καὶ υἱότητα συμπεραίνουσιν, οἷς τὰ θεῖα διακρίνονται πρόσωπα· οὗ συγχωρουμένου, καὶ πατέρα καὶ υἱὸν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ τὴν διάκρισιν τῶν προσώπων μηκέτ' εἶναι· καὶ Σαβελλίου τινὸς μέμνηνται καὶ συγχύσεως, καὶ ὡς εἰ ταῦθ' οὕτως ἔχοι, μὴ τριάδα κατ' ἀλήθειαν τὸ προσκυνούμενον εἶναι, ἀλλ' ὀνομάτων ἢ πραγμάτων λατρείαν. Εἰ δ' ἡ πατρότης ἐν τῷ πατρὶ τῆς οὐσίας ἕτερον, ὁ δὲ πατὴρ ἁπλοῦς, θεός γε ὤν, καὶ τὴν ἁπλότητα πᾶσα διάνοια ἐπὶ τῶν θείων προσίεται, ἔστιν ἄρα καὶ διαφόρων εἰς ἑνὸς σύστασιν συνιόντων ἁπλοῦν εἶναι τὸ συνιστάμενον· ὥστε συμπεραίνουσι μάτην αὐτοὺς ἐγκαλεῖσθαι σύνθετον ποιεῖν τὸ θεῖον, τῶν ἐνόντων αὐτῷ διαφόρων πρός τε ἄλληλα καὶ τὴν οὐσίαν καὶ ὄντων καὶ νοουμένων.

1 ἐξανάγκης] *sic semper in ms.* **11** ἢ] *id est,* ⟨μᾶλλον⟩ ἤ.

---

est et contra naturam intellectus —. Hoc autem etiam concesso, necessario concludunt has etiam inesse personis, quarum sunt proprietates. Iterum, igitur, de his quaerere utrum eas idem cum essentia esse dicamus an diversum. Et, sane, si idem revera, divinas proprietates identicas esse inter se inferunt, ut putant, necessario. Sumentes enim illud quod praestat evidentia: « quae sunt eadem alicui rei, sunt eadem inter se », conclusionem ferunt idem esse paternitatem et filiationem, quibus divinae personae discriminantur; quo concesso, et Patrem et Filium eundem esse, et distinctionem personarum nequaquam exsistere [inferunt], et confusionem Sabellii cuiusdam recordantur, et, quasi ita se res haberet, ne Trinitatem quidem re vera esse, id quod adoratur, sed nominum potius quam rerum cultum. Sin autem in Patre paternitas aliud est ab essentia, et Pater simplex est, utpote Deus, et simplicitatem in divinis quaevis mens admittit; fas est, igitur, ex diversis in unius compaginem confluentibus simplex constitutum resultare. Ergo concludunt frustra contra ipsos in culpam verti quod Deum compositum faciant, quippe cum insint ipsi et realiter et in cogitatione quaedam, quae tum inter se, tum etiam respectu essentiae diversa sunt.

3. *Τοῦτον τοίνυν, εἴτε συλλογισμόν, εἴτε παραλογισμόν, εἴτε γρῖφον, ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ φῶ, οὕτω φὴς τοὺς μύστας θαυμάσαι, καὶ ὥσπερ τινὶ τῶν ἀμάχων ὅπλων πρὸς πάσας ἀεὶ τὰς ἐπιφερομένας αὐτοῖς ἀτοπίας κεχρῆσθαι, ὥστε καὶ ὀστοῦν παρ' αὐτῶν προσειρῆσθαι, ὡς πρὸς τοὺς πάντων ὀδόντας δηλαδή, καὶ τὰς ἀντιλογίας ἀντέχον. Φαίην δ' ἂν καὶ αὐτὸς εἶναι τῶν ὀστέων ἐκείνων, ἃ μὴ κακῶς συντρίβειν, ἀλλὰ τῷ τοῦ πνεύματος πυρὶ παραπέμπειν ὁ μυστικὸς τοῦ νόμου λόγος παρακελεύεται. Οἱ δ' ἐξορχοῦνται τὰ ἅγια καὶ πρὸς ἃ καὶ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν ὁ νοῦς ἀτονεῖ, τούτοις ὡς ἂν γνωριμωτάτοις πρὸς τὴν ἀπόδειξιν χρῶνται.*

Ἔδει μὲν οὖν μηδ' ἀποκρίσεως ἀξιοῦν τὰς ἀπαιδεύτους αὐτῶν ἐρωτήσεις, μηδὲ λόγοις ὑπάγειν ἃ σιγῇ τιμᾶν ἐπετάχθημεν. Ἐπεὶ δ' « ἑτοίμους εἶναι πρὸς ἀπολογίαν τοῖς ζητοῦσι λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπί-
f. 39v *δος » ὁ τοῦ Χριστοῦ μαθητὴς παραινεῖ, καὶ τὸ τὴν τῶν | ἀντιλεγόντων ἐπιστομίζεσθαι σκαιότητα τοὺς πιστοὺς βεβαιοτέρους ἐργάζεται, ἐροῦμεν τὰ δοκοῦντα, εὐξάμενοι πρότερον μὴ περιαιρεθῆναι τὸν τῆς ἀλη-*

2 *γρῖφον*] *accentus dubius in ms.* **12-14** *cfr.* I PET. *III, 15.*

---

3. Asseris, igitur, hunc, sive syllogismum, sive paralogismum, sive aenigma — vel nescio quid aliud appellem — tantam initiatis (¹) admirationem movisse et ab eis tanquam unum ex invincibilibus armis contra omnes absurditates sibi semper illatas adhibitum esse, ut etiam ab ipsis « os » appellatum fuerit — quod omnium dentes, scilicet, frangat —, et obiectionibus resistat. Ipsemet vero dicerem illud esse ex ossibus illis, de quibus mysticus legis sermo praescribit non male conterenda, sed igni spiritus submittenda esse. Ii autem sacra profanant et illis, ad quae etiam mens angelorum languescit (²), quasi notissima essent pro demonstratione utuntur.

Oportebat ergo, ne responsionis quidem dignas existimare indoctas ipsorum interrogationes, nec prosequi verbis ea, quae silentio revereri iubemur. Quoniam vero Christi discipulus hortatur ut « parati simus ad satisfactionem [praestandam] poscentibus rationem de ea, quae in nobis est, spe », et fideles firmiores redduntur, si contradicentium stultitiam obstruimus; dicemus quae nobis videntur, abprecantes prius ne sermo veritatis de ore nostro tollatur, dicemus autem immoto per-

(¹) Id est, ipsis palamitis.
(²) Ad verbum textus sic esset: « ad quae etiam mens essentiarum, quae supra nos sunt ».

θείας λόγον ἐκ στόματος ἡμῶν, ἐροῦμεν δὲ μένοντος ἀκινήτου τοῦ θεμελίου τῆς πίστεως, ᾗ συμφωνοῦντα μὲν καὶ τὰ παρ' ἡμῶν ῥηθησόμενα ἀποδεκτέον, μὴ συμβαίνοντα δέ, ταῦτα μὲν σιγάσθω, κρατείτω δὲ τὰ παρὰ τῆς πίστεως, « ἧς ἄνευ θεῷ ἀρέσαι ἀδύνατον », φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος.

III.

4. *Πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι διὰ λόγων σαφῶν καὶ οἷς πάντες συγχωροῦσιν ἀποδεικνύοιτο, ἢ δεῖ συντίθεσθαι τούτῳ ἢ τοὺς λόγους ἐλέγχειν δι' ὧν δείκνυται, καὶ ὅπῃ κρύπτεται τὸ σαθρὸν εὑρόντας, δημοσιεύειν τὸ σόφισμα. Εἰ δ' οὐκ ἔχοι μέν τις ἐλέγχειν τοὺς λόγους, ἐπί τινος δὲ μόνον ἑνὸς διαφωνοῦν ὁρῶν τὸ συμπέρασμα ὑποπτεύοι τὰ λήμματα, οὐ διὰ τὸ μὴ καὶ τὸ ἓν ἐκεῖνο τῷ καθόλου λόγῳ περιλαμβάνεσθαι, ἤδη χρὴ τὸ συμπέρασμα παντάπασιν ἀνατρέπειν, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν ἐᾶν κεῖσθαι, ὡς ἂν ἱκανοῖς καὶ σαφέσι λόγοις πεπιστωμένον, τὸ δὲ μὴ συμβαῖνον ἐκεῖνο, ἀπορίας οἴεσθαι λόγον ἔχειν· καὶ διατοῦτο ζητεῖν πῶς ἄν τις*

4 *cfr.* HEBR. *XI, 6.* **10** ἑνὸς] *prius, ut videtur, in ms.* ἑνὸν.

---

manente fundamento fidei, cui consona quidem esse etiam quae a nobis proferentur demonstrandum est, quae vero [ei] non cohaerent, taceantur sane, potiora autem sint quae fidei sunt, « sine qua impossibile est placere Deo », ut divus Apostolus ait.

III.

4. Primum, ergo, si contigerit perspicuis rationibus et quibus omnes assentiuntur aliquid demonstrari, oportet vel ei adhaerere, vel rationes impugnare, quibus ostenditur, et postquam obicientes invenerint ubinam vitium latet, publicum facere sophisma. Si vero quis rationes quidem impetere non posset, videns autem conclusionem in aliquo solummodo particulari dissonare, de praemissis suspicaretur, non ideo quod particulare illud generali ratiocinio non comprehendatur, necesse est iam conclusionem penitus evertere; sed hanc certe sinere, ut iacet utpote sufficientibus apertisque rationibus confirmatam, illud autem incohaerens rationem difficultatis induere putare, ideoque modum quaerere, quo fortasse ostendere quis posset universali

τοῖς καθόλου λόγοις ἀποδείξειε καὶ τοῦτο συμβαῖνον, ἀλλ' οὐ δι' ἐκεῖνο τὸ ἓν πάντα ἀνατρέπειν τὰ καλῶς εἰρημένα· ὃ πολλοῦ δέουσιν οὗτοι ποιεῖν.

Τὸ μὲν γὰρ σύνθετον εἶναι πᾶν οὗ τὸ εἶναι πολλῶν σύνοδος συμπληροῖ, ἐλέγχειν οὐχ οἷόν τ' εἰσίν, ἀληθές τε ὂν καὶ πᾶσι δοκοῦν — τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ τοῦ συνθέτου λόγος, τὸ πολλοῖς πράγμασιν εἰς ταὐτὸ συνιοῦσιν ἀπαρτιζόμενον —, ἀποστάντες δὲ τῶν ἐλέγχων εἰς τὴν οὐσίαν καὶ τὰς θείας ἰδιότητας καταφεύγουσι, κἀκεῖ τὸν καθόλου λόγον μὴ τηρούμενον εὑρόντες, ὡς οἴονται, εὐθὺς τῆς μὲν κοινῆς ἐννοίας καταγελῶσι, μυρίοις δὲ χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν ἁπλουστάτων συνθήκην, οὐδὲν εἶναι πρᾶγμά φασιν.

Ἔδει γοῦν μᾶλλον ἓν λέγειν ἐκεῖνα πειθομένους τοῖς σαφεστέροις λόγοις καὶ τῇ περὶ τοῦ συνθέτου κοινῇ πάντων ἐννοίᾳ, ἢ διὰ τὴν οἰκείαν ἔνστασιν πρὸς τὴν ἑαυτῶν δόξαν πάντα βιάσεσθαι· ἢ εἰ μὴ τοῦτο βούλοιντο, τὸ γοῦν λοιπὸν ἐπέχειν καὶ μηδετέρῳ προστίθεσθαι. Εἰ γὰρ ἅμα καὶ ὃ δοκεῖ τούτοις ἀληθές, καὶ τοὺς προτέρους λόγους λύειν οὐκ ἔστιν, οὐκ ἂν ἔχοι τις ὃ βεβαίως διδάξειεν, ἑκατέρωθεν ὑπὸ τῶν ἐναντίων λόγων περιελκόμενος.

---

ratiocinio etiam illud convenire, at non ob illud particulare cuncta subvertere, quae recte dicta sunt. Quod multum distat ut faciant isti.

Cum enim reprehendere quidem non possint compositum esse totum illud, cuius esse multorum coacervatione completur, utpote quod verum id sit et probetur omnibus — ratio enim compositi haec est, ut sit aliquid ex pluribus rebus in idem convenientibus conflatum —; relictis criminationibus, ad essentiam et divinas proprietates confugiunt, et ibi rationem universalem non servatam, ut putant, invenientes, statim communem sane sententiam illudunt, innumeris autem [exemplis] uti ad simplicissimorum coniunctionem [ostendendam], nullum esse negotium aiunt.

Praestabat, certe, dicere unum illa esse, aures praebendo apertioribus verbis et communi omnium de composito existimationi, quam ob propriam instantiam cuncta vi trahere ad ipsorum opinionem; vel, si id nollent, reliquum certe erat exspectare et neutri parti sese adscribere. Nam si et quod his videtur verum est, et simul priores rationes solvere non datur, non haberet quis quod firmiter doceret, contrariis rationibus utrinque circum circa tractus.

5. *Εἰ δὲ καὶ ἔνστασιν ἔδει κομίζειν, ἐχρῆν εἶναι ταύτην σαφῆ, καὶ παρ' ἀμφοτέρων τῶν προσδιαλεγομένων συγχωρουμένην. Νῦν δ' ἕκαστον ὧν λέγουσι πολλὴν ἀπορίαν ἔχει. Τήν τε γὰρ ἰδιότητα ταὐτὸν ἢ ἕτερον εἶναι τῆς οὐσίας, οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως συγχωρήσειε, μὴ πολλῶν λόγων ἡγησαμένων· τοῖς τε θείοις προσώποις πῶς ἄν τις ἁπλῶς τὴν ἑτερότητα δοίη, ἃ ταὐτὸν εἶναι τῇ οὐσίᾳ πᾶς τις τῶν εὐσεβῶν ἀναγκάζεται λέγειν;* f. 40r *« ἑαυτὸν γὰρ* | *καὶ τὸν πατέρα ἓν εἶναι », ὁ θεῖος ἔφησε λόγος.*

Χωρὶς δὲ τούτων καὶ τὴν ἔνστασιν τοῦ αὐτοῦ γένους εἶναι προσήκει. Νῦν δ' ἡμῖν, περὶ τῶν καθ' αὑτὸ καὶ ἀπολελυμένως προσεῖναι τῷ θεῷ λεγομένων ὄντος τοῦ λόγου, οὗτοι τὴν ἔνστασιν ἐκ τῶν ἰδιοτήτων κομίζουσιν, αἳ τοῦ τῶν πρός τι γένους εἰσί, καὶ διατοῦτο οὐδὲ σύνθεσιν δύνανται ποιεῖν μετ' ἐκείνων, ὧν εἰσι σχέσεις, κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῶν λόγον. Αἱ γὰρ συνθέσεις ἐκ τῶν ἐνόντων γίνονται μετὰ τῶν ἰδίων ὑποκειμένων, αἱ δὲ σχέσεις οὐκ ἐνεῖναι λέγονται τοῖς πράγμασιν, ὧν εἰσι σχέσεις, κατὰ τὸν ἑαυτῶν λόγον, καὶ διατοῦτο οὐδὲ συνθέσεις ποιοῦσιν. Οὐδὲ γὰρ συνθετώτερος γένοιτ' ἄν τις, ἢ πρότερον ἦν, διὰ τὸ πατὴρ ἢ φίλος ἢ γείτων τινὸς γίνεσθαι, ἀλλ' ἕκαστον ὅπως ἂν ἁπλότητος ἢ συν-

7 *cfr.* JOAN. *X, 30.*

---

5. Quodsi et instantiam oportebat inferre, necesse erat ipsam claram esse et ab ambobus disputantibus admissam. Nunc autem accidit ut singula, quae dicunt, multam habeant difficultatem. Nam, ex una parte, quod proprietas idem vel diversum quid sit cum essentia, non facile a quovis forsitan concederetur, nisi multa verba praecesserint; et, ex alia, quomodo quis divinis personis diversitatem simpliciter tribueret, cum ipsas religiosus quilibet vir idem cum essentia esse dicere cogatur? Divinum enim Verbum « se et Patrem unum esse » affirmavit.

Praeter quam quod et instantiam eiusdem generis esse oportebat. Nunc vero, cum sermo sit de his, quae per se et absolute in Deo esse dicuntur, instantiam isti nobis afferunt ex proprietatibus, quae e genere relativorum sunt, ac proinde neque compositionem facere possunt cum illis, quorum sunt relationes, secundum propriam ipsarum rationem. Compositiones enim fiunt ex his quae insunt cum propriis subiectis, relationes vero non rebus inesse dicuntur, quarum sunt relationes, secundum ipsarum rationem; quapropter neque etiam compositiones faciunt. Neque enim magis compositus quis fieret, quam erat prius, idcirco quod pater vel amicus vel propinquus alicuius evadat; sed

θέσεως εἶχε πρότερον, ταύτην μένει τηροῦν καὶ μετὰ τὴν σχέσιν, διὰ τὸ ταύτην ἀεὶ πρὸς ἕτερον λέγεσθαι ᾗ τοιαύτην.

Γελοῖον γοῦν, ἡμῶν σύνθεσιν ἐπὶ θεοῦ λεγόντων συμβαίνειν, εἰ τὴν ἀγαθότητα, τὴν σοφίαν, τὴν ζωήν, καὶ τἄλλα, πᾶς τις ἐνεῖναι τῇ οὐσίᾳ τοῦ θεοῦ συγχωρεῖ, αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σχέσεων καὶ τῶν ἰδιοτήτων ἐνίστασθαι, ὡς τοῦ αὐτοῦ συμβαίνοντος ἑκατέρωθεν· ὡς ὅμοιον γὰρ προκομίζουσι τὸ ἀνόμοιον.

Καὶ ἄλλαι δὲ μυρίαι τοῖς λόγοις αὐτῶν ἀπορίαι συμπλέκονται. Πῶς οὖν οὐκ εὔηθες ἀπὸ τῶν ἀδήλων ἀνατρέπειν τὰ δῆλα, καὶ τούτοις ἐνοχλεῖν πειρᾶσθαι διὰ τὸ ἀνόμοιον;

Παρὰ πάντα δὲ ταῦτα οὗτοι ἀξιοῦσι ψεύδεσθαι τοὺς συνάγοντας συγκεῖσθαι τὸ θεῖον, εἰ διαφόρων πραγμάτων σύνοδος ἐν αὐτῷ θεωροῖτο, τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ τῶν ἰδιοτήτων ἔνστασιν ἐπιφέροντες, ὡς διαφόρων τε ὄντων καὶ πρὸς ἑνὸς ἁπλοῦ σύστασιν οὐδαμῶς κωλυομένων συνέρχεσθαι· τὴν δὲ τούτων ἑτερότητα δείκνυσθαι πάλιν διὰ τὴν ἑπομένην ἀτοπίαν τοῖς ταὐτὸν ταῦτα λέγουσιν.

3-4 *εἰ τὴν] εἴ τις τὴν ms.* **12** *ἐν αὐτῷ] prius ms. εἰ αὐτῷ.*

---

unusquisque quam prius habebat simplicitatis vel compositionis rationem, eandem etiam post relationem servare pergit, eo quod haec, qua talis, semper ad aliud dicitur.

Certe, ridiculum est, dicentibus nobis compositionem accidere, cum de Deo agitur, si quis bonitatem, sapientiam, vitam, et cetera, essentiae Dei inesse concedat, instantiam ipsos facere ex relationibus et proprietatibus, quasi idem in utroque casu accideret; promunt enim tanquam simile quod dissimile est.

At innumerae etiam aliae difficultates verbis ipsorum implicantur. Quomodo, igitur, stultum non erit, cum evertant obscuris quae clara sunt, nisus facere ut ipsis ob aliquid dissimile displiceat?

Sed, praeter haec omnia, isti putant illos errare, qui concludunt compositionem poni in divinis, si coniunctio diversarum rerum ibi consideretur; et instantiam inferunt ex essentia et proprietatibus, utpote quae et diversa sint, et nullatenus impediantur quominus ad constitutionem simplicis unius conveniant. Diversa autem illa esse, ostendi denuo [putant] ex absurdo, quod sequitur, si quis identica esse eadem dicat.

6. *Εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ ταὐτὰ ταῦθ᾽ ὑποκεῖσθαι μόνον ἄτοπά τις εἶχε συνάγειν, ἑτέρων δὲ ὑποκειμένων οὐδὲν εἵπετο δυσχερές, εἶχεν ἄν τινα λόγον μὴ ταράττεσθαι, ἀλλὰ τῇ σφετέρᾳ δόξῃ θαρρεῖν. Νῦν δὲ μεῖζον καὶ πάντως ἄφυκτον συμβαίνει τὸ ψεῦδος τοῖς τὴν οὐσίαν καὶ τὰς ἰδιότητας διαιροῦσιν. Εἰ γάρ τις ὃ τούτοις δοκεῖ συγχωρήσειεν, ἕτερον εἶναι τὴν οὐσίαν, καὶ τὴν ἰδιότητα ἄλλο, καὶ ταῦτ᾽ ἀμφότερα τὸ ἁπλοῦν πρόσωπον συνιστᾶν, ἀνάγκη τάξιν τινὰ πρὸς ἄλληλα τούτοις ἀποδιδόναι. Πῶς γὰρ οὐκ ἂν εἴη μετὰ συγχύσεως τὸ κεχωρισμένον τάξεως πλῆθος; Ἀνάγκη τοίνυν ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι τῆς ἰδιότητος αἰτίαν, ἢ τὸ ἀνάπαλιν, ἢ τρίτον τι τούτοις τὸ εἶναι διδόναι, ἢ ἀλλήλων αἴτια εἶναι — ἄλλην γὰρ παρὰ τὴν αἰτίων καὶ αἰτιατῶν τάξιν οὐκ ἔστι τοῖς πρώτοις ἀποδιδόναι —, ἢ παρὰ μηδενὸς ἄμφω εἶναι.*

f. 40v *Ἀλλὰ καὶ τὸ παρ᾽ ἀλλήλων, || ἄτοπον· καὶ τὸ τρίτον προσεπινοεῖν, γελοῖον, οὐδενὸς ὄντος τοιούτου, οὐ γὰρ δὴ τὸ πρόσωπον φήσουσι τὰ ἑαυτοῦ στοιχεῖα παράγειν, τοὐναντίον γὰρ μᾶλλον εἰκός· καὶ τὸ τὴν ἰδιότητα αἴτιον τῆς οὐσίας εἶναι, οὐδ᾽ αὐτοὶ συγχωροῦσι, πρεσβύτατον γὰρ πάντων ὑποτίθενται τὴν οὐσίαν· ἔτι δὲ καὶ τὴν ἰδιότητα οὐσίαν λέγειν ἀναγκασθήσονται, οὐσίας οὖσαν αἰτίαν, τὸ γὰρ βέλτιον οὐ παρὰ τοῦ χείρονος·*

---

6. Iam, si ex eo solum quod identica illa sint absurda sequerentur, nihilque difficultatis inferretur si diversa esse supponantur, forsitan quis rationem quodammodo haberet non sese turbandi, sed in sua opinione confidendi. Nunc autem maior et prorsus inevitabilis error accidit iis, qui essentiam et proprietates disiungunt. Nam etiamsi quis admitteret id quod ipsis videtur, aliud essentiam esse et aliud proprietatem, illaque ambo simplicem personam constituere, necessarium esset ordinem quendam ipsis invicem tribuere. Quomodo enim confusio non esset in multitudine ordine destituta? Ergo necesse est ut, vel essentia sit proprietatis causa, vel e contrario, vel tertium quid ipsis esse tribuat, vel sese invicem causent — alius enim ordo, praeter quam causae et causati, in primis [elementis] assignari nequit —, vel ambo a nullo proveniant.

Verumtamen quod ab invicem sint, absurdum est; tertium autem imaginari, ridiculum, cum nullum illud sit, non enim profecto dicent personam elementa sui ipsius producere, contrarium enim potius est aequum; at vero quod proprietas causa essentiae sit, ne ipsi quidem concedent, cum primam omnium supponant essentiam; quin et proprietatem essentiam dicere cogentur, si essentiae causa proprietas est, id enim quod melius est a peiori non venit; sed prae omnibus ab-

ἀτοπώτερον δὲ καὶ τὸ παρὰ μηδενὸς ἑκάτερον τὴν οὐσίαν ἔχειν διϊσχυρίζεσθαι, « οὐδαμῶς γάρ τις δυάδα ἄναρχον, ἢ πλῆθος ἄναρχον λέγειν δυνήσεται, ζῆν εὐσεβῶς προελόμενος », φησί τις τῶν θεολόγων.

Λείπεται τοίνυν ὑπὸ τῆς οὐσίας παρῆχθαι τὴν ἰδιότητα· τοῦτο δὲ καὶ αὐτοῖς δοκεῖ, τὴν γὰρ οὐσίαν πάντων τῶν παρ' αὐτὴν αἰτίαν εἶναί φασιν. Εἰ τοίνυν αὕτη τὴν ἰδιότητα παρήγαγεν, ἄμφω δὲ τὸ πρόσωπον συνιστῶσιν — ὑποκείσθω δὲ λόγου χάριν τὸν πατέρα —, πάντως ἐν αὐτῷ τὸ μὲν αἴτιον ἔσται, τὸ δὲ αἰτιατόν, καὶ οὕτως ὁ πατὴρ οὐ πρῶτον αἴτιον ἔσται, ἀλλὰ καὶ αἰτιατόν, καὶ μᾶλλον τοῦτο, ὡς ἂν τῆς πατρότητος, ἧς ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πατήρ, ἑτέρωθεν παρηγμένης.

7. *Ἔτι ἐπεὶ ἡ οὐσία παράγει, τὸ δὲ παράγειν ἐνεργεῖν τί ἐστιν, αἱ δὲ ἐνέργειαι τῶν ὑφεστώτων, τὸ δὲ ὑφεστὼς καὶ τὸ ὑποκείμενον ἐν τοῖς λογικοῖς τε καὶ νοητοῖς πρόσωπόν ἐστι καὶ ὑπόστασις, πρόσωπον ἂν εἴη ἡ οὐσία ἐπὶ τῶν θείων, καὶ ἤτοι πατήρ, ἢ υἱός, ἢ πνεῦμα. Ἀλλ' οὔτε τὸν υἱὸν οὔτε τὸ πνεῦμα παράγειν τὴν πατρότητα φήσουσιν,*

2-3 *citationem vagam non inveni; ceterum, idea haec saepe a Patribus cum Arianis et Manichaeis certantibus exponitur.*

---

surdum est contendere neutram earum ab ullo esse [1], « nullatenus enim quis dicere poterit, si religiose vivere elegerit, dualitatem vel multitudinem imprincipiata esse », prout quidam theologorum affirmat.

Relinquitur ergo ut proprietas sub essentia ducatur, quod, ceterum, et ipsis videtur; essentiam enim omnium eorum, quae praeter ipsam sunt, causam esse aiunt. Si, igitur, ipsa proprietatem adduxit, ambae autem personam constituunt — Patrem, verbi gratia, supponamus —, omnino in eadem persona aliud sane causa erit, aliud vero causatum, et sic Pater non primum causans erit, sed etiam aliquid causatum; immo, potius hoc, quippe cum paternitas, sine qua Pater minime esset, aliunde adducta sit.

7. Amplius, quandoquidem essentia adducit, adducere autem operari quidquam est, operationes autem sunt suppositorum, suppositum autem et subiectum in ente rationali et spirituali persona est et hypostasis; essentia in divinis persona esset et, reapse, vel Pater, vel Filius, vel Spiritus. Sed neque Filium neque Spiritum paternitatem adducere dicent, sub qua potius duci videntur. Si vero

(1) Ad litteram textus graecus redderetur: « ab ullo essentiam habere ».

ὑφ' ἧς μᾶλλον δοκοῦσι παράγεσθαι. Εἰ δὲ τὸν πατέρα, πρῶτον μὲν ἔσονται δύο πατέρες, ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν· ἡ γὰρ οὐσία παράγουσα, πατρικῶς ἂν καὶ γεννητικῶς τὴν πατρότητα παραγάγοι, οὐ γὰρ ἂν προβλητικῶς· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ φύσιν, ὧν γὰρ ἡ οὐσία κατὰ φύσιν αἰτία, τούτων καὶ πάντα τὰ πρόσωπα αἴτια. Εἶτα καὶ ἑαυτῷ ἔσται ὁ πατὴρ αἴτιος τοῦ εἶναι πατήρ, καὶ δεήσει ἄλλο τι εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ, εἰ μέλλοι τὴν πατρότητα παράγειν, ἀφ' ἧς ἔσται πατήρ.

Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὰ πάντα εἰς ἐνέργειαν καὶ οὐσίαν διαιροῦσι, καὶ τὰς ἐνεργείας κοινάς φασιν εἶναι τῶν τριῶν· οὐκοῦν καὶ τὴν πατρότητα δώσουσι τῷ υἱῷ.

Ἄνευ δὲ τούτων, ἂν αὐτοὶ μὴ βούλωνται, ἐπὶ τῶν θείων τὸ εἶδος ταὐτόν ἐστι τῷ ὑποκειμένῳ· οὐ γὰρ ἡ ἀγαθότης ἄλλο παρὰ τὸν ἀγαθόν, οὐδὲ ἡ σοφία ἄλλο παρὰ τὸν σοφόν, οὐδὲ ἡ οὐσία παρὰ τὸν ὄντα, καὶ ἀκολούθως οὐδὲ ἡ πατρότης παρὰ τὸν πατέρα. Εἰ τοίνυν τῆς πατρότητος ἡ οὐσία αἰτία, καὶ τοῦ πατρός, καὶ ἔσται ὁ πατὴρ τῆς οὐσίας υἱός. Τί δὲ καὶ τὸ συνάγον τήν τε οὐσίαν καὶ τὴν πατρότητα εἰς ἑνὸς τοῦ πατρὸς σύστασιν; αὐτὰ γὰρ ἕτερα ὄντα, οὐ σπεύδει πρὸς ἄλληλα· τὸ δὲ συνάγον, καὶ πρὸ τοῦ πατρός· οὐ γὰρ δὴ ὁ πατὴρ ταῦτα συνάξει, οὔπω πατὴρ ὤν, ἐκείνων διῃρημένων.

Patrem, primum quidem duo patres erunt, et essentia et quod ex ambabus resultat; essentia enim, producens, paterno et generativo modo certe produceret, non autem spirativo; sed nec etiam naturaliter, quorum enim naturaliter essentia causa est, horum etiam omnes [Trinitatis] personae causa sunt. Deinde, et sibi ipsi Pater causa erit cur Pater sit, et opus erit ut aliquid aliud super ipsum sit, si futurum est ut paternitatem adducat, qua erit Pater.

Sed et ipsi omnia dividunt in operationem et essentiam, et operationes communes esse dicunt trium [personarum], ac proinde paternitatem Filio quoque tribuere debebunt.

Verum, ut haec relinquamus, forma et subiectum in divinis, etiamsi ipsi nolint, identica sunt; neque enim bonitas aliud est a bono, nec sapientia aliud a sapienti, nec essentia [aliud] ab eo qui est, et, per consequens, nec paternitas [aliud] a Patre. Si, igitur, essentia causa paternitatis est, ergo etiam Patris, et Pater erit essentiae filius. Quid autem est illud quod essentiam et paternitatem conducit in unius Patris constitutionem? quae enim diversa sunt, ad invicem non properant. Quod autem conducit, etiam ante Patrem est, neque enim profecto Pater illa conducet, cum nondum sit Pater, disiunctis illis manentibus.

f. 41r *Πῶς δὲ καὶ ἡ πατρότης, | οἰκείως ἑαυτῇ προϊοῦσα, οὐ πατρικῶς καὶ ἀναιτίως προελεύσεται; καὶ πῶς οὐ τέρας ἀναιτίως τι εἶναι αἰτιατόν;*

Ἔπειτα καὶ προεπινοηθήσεται τοῦ υἱοῦ ἤ γε καὶ τοῦ πατρός, καὶ ἔσται μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἄλλο τι, ὃ παρ᾽ οὐδενὸς συγχωρεῖται.

Πρὸς τῷ καὶ τὴν σύνθεσιν οὐκ ἐκφεύγειν τὸν πατέρα, πολλῶν εἰς τὴν αὐτοῦ σύστασιν συνιόντων· οὗτος γὰρ ὁ τοῦ συνθέτου λόγος· ἐπεὶ λεγέτωσαν αὐτοί, τί ἂν τις ἕτερον καλοίη τὸ σύνθετον, οὐδὲ γὰρ ἕξουσιν.

8. *Οὐ τοίνυν ἁπλῶς ἀποφαίνεσθαι χρὴ κακῶς λέγειν τοὺς ταὐτὸν τήν τε οὐσίαν καὶ τὴν ἰδιότητα λέγοντας, πρὶν ἂν ἀπολύσωσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἑπόμενα τῇ ἑαυτῶν ὑποθέσει ἀδύνατα, μηδ᾽ ἡμᾶς ἐλέγχειν, δι᾽ ὧν αὐτοὶ χείρους περιπίπτουσιν· ἀλλὰ τὴν ἐν ταῖς ἐνστάσεσιν αὐτῶν συνορῶντας δυσχέρειαν, καὶ τῷ ἀπορρήτῳ τῆς πίστεως συγχωροῦντας, οὕτω δι᾽ ἄλλων σαφῶν καὶ ἀναντιρρήτων τὴν τῶν ζητουμένων θηρεύειν ἀλήθειαν, καὶ μὴ διὰ τῶν ἀδήλων τοῖς γνωριμωτάτοις ἐπηρεάζειν.*

Ἄλλως τε καὶ ὅπερ ἔφην κομιδῇ φορτικόν, περὶ τῶν καθ᾽ αὐτὸ καὶ ἀπολελυμένως προσόντων τῷ θεῷ τῆς διαλέξεως οὔσης, αὐτοὺς

8 *ἁπλῶς in marg. ms.*

Sed etiam paternitas, modo sibi consentaneo prodiens, quo pacto non paterno modo et sine principio progredietur? et quomodo monstrum non erit sine principio illud esse, quod causatum est?

Insuper et Filio praeintelligetur, vel etiam et Patri, et erit aliud quid Patrem inter et Filium; id quod a nemine conceditur.

Addas adhuc quod nec compositionem effugit Pater, si multa sunt quae ad eius constitutionem concurrant; huiuscemodi enim est compositionis ratio. Vel dicant ipsi — sed non poterunt — quid aliud a quovis compositum esse diceretur.

8. Non, igitur, iuvat simpliciter ostendere perperam illos dicere, qui essentiam et proprietatem idem esse adstruunt, antequam et ipsi absurda solverint, quae ex eorum hypothesi fluunt, neque accusationes contra nos movere, quibus ipsi in peius incidant; videant autem difficultatem, quae in ipsorum instantiis est, fideique arcano locum cedant, sicque per alia perspicua, quae refutari nequeant, veritatem persequantur eorum quae quaeruntur, non vero quae notissima sunt per obscura calumnientur.

Et praesertim, ut dixi, praesuntuosum valde est, si ipsi, cum disputatio habeatur de his, quae in Deo per se et absolute sunt,

τὰς ἐνστάσεις ἐκ τῶν πρός τι κομίζειν. Δῆλον γὰρ ὡς αἱ θεῖαι ἰδιότητες τοῦ γένους εἰσὶ τῶν πρός τι, ὡς πατρότης, καὶ υἱότης, καὶ πνεῦσις, καὶ ἐκπόρευσις.

Ὅμως ἵνα τι καὶ σαφέστερον πρὸς τοὺς λόγους αὐτῶν εἴπωμεν, καὶ τῶν πραγμάτων — ὅσον οἷοί τ' ἐσμέν — ἔλθωμεν ἐγγυτέρω, προληπτέον τινὰ σαφέστερον ἡμῖν τὸν ἑξῆς λόγον ποιοῦντα.

IV.

9. *Τὸν θεὸν ἡ κοινὴ πάντων ἀνθρώπων ἔννοια πρώτην πάντων ἀρχὴν εἶναί φησι, καὶ τελειότατόν τι πρᾶγμα, οὗ τελειότερον μηδ' ἐπινοηθῆναί τι δυνατὸν εἶναι. Ἐπεὶ δὲ αἱ ἐν τοῖς αἰτιατοῖς τελειότητες πολλῷ μᾶλλον καὶ περισσοτέρως ἐν τοῖς αἰτίοις εὑρίσκονται, ἀνάγκη τὰς ἐν τοῖς οὖσι τελειότητας πολλῷ μᾶλλον εἶναι ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐκεῖ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ὄντων παραδειγμάτων. Ἐπεὶ δ' ἐν ἡμῖν αἱ τελειότητες ἀεὶ τῷ ἀτελεῖ παραμίγνυνται, διὰ τὸ παρ' ἡμῖν μεθεκτῶς εἶναι, καὶ*

---

instantias depromant ex illis, quae relationem involvunt. Manifestum est enim proprietates divinas ad genus relativorum pertinere, quales censentur paternitas, et filiatio, et spiratio, et processio (1).

Verumtamen, ut et aliquid magis evidens contra rationes ipsorum dicamus, et — quantum nobis licet — propius veniamus ad rem, praemittenda sunt quaedam, ex quibus futurum ratiocinium nostrum manifestius fiat.

IV.

9. Communis omnium hominum sententia tenet primum cunctorum principium esse Deum, et perfectissimam rem, qua perfectius quidquam esse ne cogitari quidem possit. Iam vero, quoniam perfectiones, quae in causatis sunt, multo magis et abundantius in causis inveniuntur, necesse est ut, quae perfectiones sunt in rebus, multo magis in Deo sint, quippe cum ibi rerum exemplar habeatur. Sed quoniam in nobis perfectiones semper admixtam imperfectionem habent, eo quod apud nos participationis rationem induant, et huiusmodi

(1) Cum apud Latinos deficiat verbum proprium ad Spiritus Sancti processionem indicandam, potius sic diceremus: « et spiratio tam activa quam passiva ».

τὴν ἐνταῦθα μετοχὴν τῆς ἐκεῖ παντελοῦς τελειότητος παμπληθὲς ἀποδεῖν, διατοῦτο ὃ μὲν ἂν ἐν ἡμῖν ᾖ τελειότητος, τοῦτο μᾶλλον ἀναθετέον θεῷ, ἐκεῖ γὰρ τῶν ἐν ἡμῖν ἡ οὐσία· ὃ δ' ἂν παρ' ἡμῖν ἀτελές τι σημαίνῃ, τοῦτο παντελῶς ἐξοριστέον ἐκεῖθεν.

Οἷον εὑρισκομένης ἐν ἡμῖν τελειότητος, ἣν σοφίαν φαμέν, ἀνάγκη ταύτην καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τίθεσθαι. Πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ἦν ἐν ἡμῖν ἡ σοφία, μὴ τῆς αἰτίας ἡμῖν πρότερον τοῦτ' αὐτὸ προεχούσης; Καὶ ἐπεὶ τῆς σοφίας εἶδος καὶ λόγος καὶ οἷον τελειότης ἐστὶ τὸ θείων τε γνῶσιν εἶναι καὶ ἀνθρωπίνων, τοῦτο μᾶλλον συγχωρητέον ἐπὶ θεοῦ, καὶ φατέον
41v *ἐκείνην τὴν σοφίαν πάντων μάλιστα γνῶσιν || εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων. Ἐπεὶ δὲ ἡ ἡμετέρα σοφία ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ, καὶ οἷον συμβεβηκὸς ἐν αὐτῇ ὑφιστάμενον, καὶ κατὰ τοῦτο παραμίγνυται τῷ ἀτελεῖ καὶ μὴ ὄντι — τὸ γὰρ μὴ καθ' αὐτὸ ὑφεστώς, ἀλλ' ἑτέρας ἕδρας δεόμενον, ἀτελές, τῇ πρὸς τὰ ὑφεστῶτα καθ' αὐτὰ παραθέσει, καὶ οἷον μὴ ὄν —, οὐ δεῖ τοῦτο κἀπὶ τῆς θείας σοφίας προσίεσθαι. Τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ εἶναι οὐ λόγος καὶ εἶδος ἦν τῆς σοφίας, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας ἐνδείας, δι' ἣν οὐδὲν τῶν κτισμάτων αὐτοτελές, οὐδὲ τὰς θείας μετοχάς,*

---

participatio toto caelo distet ab omnimoda perfectione, quae ibi est; inde venit ut, si quid perfectionis in nobis aderit, id magis in Deo reponendum sit, cum ibi sit essentia eorum, quae inveniuntur in nobis; quidquid autem imperfectionem apud nos indicet, illud prorsus ab illo removendum.

Exempli gratia: cum inveniatur in nobis ea perfectio, quae sapientia dicitur, necesse est ut etiam in Deo illa ponatur. Undenam namque, alioquin, in nobis esset sapientia, nisi haec ipsa in favorem nostrum prius a causa habeatur? Et quoniam forma et ratio sapientiae, etiam ut est perfectio, in habenda divinarum rerum humanarumque cognitione consistit, id potius Deo concedendum est, et asserendum illam sapientiam omnium maxime divinarum et humanarum rerum esse cognitionem. Sed tamen, quoniam sapientia nostra habetur in subiecto, in animo nostro, et velut accidens in ipso subsistens, et in hoc imperfectioni et non enti permiscetur — quod enim per se non subsistit, sed eget alterius fundamento, imperfectum est, qua subsistentibus per se contraponitur et qua non est ens —; non oportet ut etiam id in divina sapientia admittatur. Quod enim in alio sit, non ratio et forma sapientiae est, sed indigentiae nostrae, ob quam nihil e creatis rebus perfectum per se est, nec divinas participationes, sicut in

ὥσπερ εἰσὶν ἐν τῷ θεῷ, δυνάμενον δέχεσθαι. Διὸ τὸ μὲν γνῶσιν εἶναι πάντων τὴν θείαν σοφίαν συγχωρητέον, τὸ δ' ἐν ἑτέρῳ εἶναι, ὡς ἂν μὴ δυναμένην ὑφεστάναι καθ' ἑαυτήν, καὶ ὥσπερ εἰδοποιοῦσαν καὶ σοφὴν ποιοῦσαν τὴν οὐσίαν ἐν ᾗ ἐστι, παντελῶς ἐξοριστέον θεοῦ, ὡς ἂν ὄντος τοῦ ἀτελοῦς συστοιχίας.

10. *Πάλιν ἡ ἡμετέρα σοφία μεταβατική ἐστι, καὶ ἀπ' ἄλλων ἄλλα πλανωμένη, καὶ μεταβαίνουσα συμπεραίνει. Ταῦτα τοίνυν πάθη τῆς ἡμετέρας ὄντα σοφίας, ἀλλ' οὐ τοῦ εἴδους αὐτῆς οὐδὲ τῆς τελειότητος, οὐδαμῶς συγχωρητέον ἐπὶ θεοῦ, ἀλλ' ἐκείνην τὴν σοφίαν γνῶσιν εἶναι πάντων τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων, ἀμετάβατον, ἑνοειδεστάτην, οὐκ ἄλλο τι οὖσαν παρὰ τὴν οὐσίαν ἐν ᾗ εἶναι νοεῖται. Εἰ γὰρ ἑτέρα, πρῶτον μὲν οὐχ ὑποστήσεται καθ' αὑτήν, ὅτι μηδ' οὐσία εἶναι συγχωρεῖται, καὶ οὕτως ἔσται τῶν πῇ μὴ ὄντων· τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ, πάθος μᾶλλον οὐσίας καὶ Ἀριστοτέλης καλεῖ, καὶ τοῦ κυρίως ὄντος, ὅπερ ἐστὶν ἡ οὐσία, ἐκπεπτωκός.*

Εἶτα καὶ ἡ τῆς σοφίας τελειότης ἄλλη τίς ἐστι παρὰ τὴν τῆς οὐσίας, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοτέρων ἄλλη πάλιν. Ἄλλη γὰρ τελειότης καὶ εἶδος σώμα-

13-14 ARISTOTELES, *cfr. v. gr. Metaph. II, V, 5.* **15** *οὐσίας] restitui priorem ms. lectionem, perperam in σοφίας mutatam.*

Deo sunt, recipere potest. Quapropter, quod sapientia Dei cognitionem omnium rerum contineat, admittendum quidem est; quod vero in alio sit, quasi per se ipsam subsistere nequeat, vel ut informans et sapientem reddens essentiam, in qua est, prorsus a Deo arcendum, quasi hic esset rei imperfectae admixtus.

10. Rursus, sapientia nostra mutabilis est, et in aliis aliter errans, et in conclusionibus inconstans. Cum, igitur, sapientiae nostrae hae passiones sint, non vero formae vel perfectionis eius, nullatenus Deo sunt adscribendae, sed dicendum sapientiam illam cognitionem esse omnium divinarum et humanarum rerum, immutabilem, perquam uniformem, neque aliquid aliud diversum ab essentia, in qua esse concipitur. Nam si diversa est, primum quidem, non stabit per se, utpote quae nec essentia esse concedatur, et sic ex illis erit, quae quodammodo non sunt: quod enim est in alio, passio magis quam essentia vel ab Aristotele dicitur, et ab eo quod proprie est, qualis est essentia, deiectum.

Deinde, perfectio sapientiae alia est praeter essentiae perfectionem, et alia rursus hominis perfectio, qui ex ambabus est, sicut alia

τος, καὶ ἄλλη ψυχῆς, καὶ ἄλλη ἀνθρώπου. Ὥστε καὶ ὁ θεὸς ἐξ ἁπλῶς τελείων ἔσται, καὶ ἡ τούτου οὐσία οὐχ ἁπλῶς ἔσται τελεία, ἅτε μὴ ἔχουσα — μᾶλλον δὲ μὴ οὖσα — ὅπερ ἡ τῆς σοφίας τελειότης· καὶ δεήσεται ἡ μὲν οὐσία τῆς σοφίας ἵν' ᾖ σοφή, ἡ δὲ σοφία τῆς οὐσίας ἵν' ἁπλῶς ᾖ, καὶ ὁ θεὸς ἀμφοτέρων· καὶ ἡ οὐσία δυνάμει ἔσται πρὸς τὴν σοφίαν εἰδοποιουμένη παρ' αὐτῆς καὶ δεχομένη τὸ εἶναι σοφή, καὶ οὕτω καὶ χείρων τῆς σοφίας, τὸ γὰρ δυνάμει, ἀεὶ τὴν χείρω χώραν ἔχει πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ παραβαλλόμενον. Καὶ συνβήσεται τοῖς ταῦτα λέγουσι τοὐναντίον οὗ βούλονται. Αὐτοὶ γὰρ τὴν μὲν οὐσίαν ἀπειράκις ἀπείρως ὑπερκεῖσθαί φασι, τὴν δὲ σοφίαν καὶ τἆλλα ὑφεῖσθαι. Νῦν δὲ τὴν σοφίαν ἐνεῖναι τῇ τοῦ θεοῦ οὐσίᾳ λέγοντες, καὶ παρονομάζειν αὐτήν, καὶ δρᾶν εἰς αὐτήν, μείζω λανθάνουσι καὶ τιμιωτέραν τὴν σοφίαν ποιοῦντες· πρὸς τῷ μηδὲ πρῶτον αἴτιον εἶναι τὸν θεόν, ἅτε τῆς οὐσίας πρὸ ἐκείνου
42r *νοουμένης, || οἷόν τινος στοιχείου καὶ πρώτου πάντων αἰτίου. Καὶ οὕτω ταπεινήν τινα καὶ ψευδῆ δόξαν περὶ τῆς θείας ἕξομεν τελειότητος.*

Λείπεται τοίνυν τὴν τῆς οὐσίας τελειότητα τὴν αὐτὴν εἶναι τῇ τῆς σοφίας, καὶ τὴν ταύτης τῇ τῆς οὐσίας, κατὰ τὸ πρᾶγμα, καὶ τὴν τοῦ θεοῦ

15 *videtur scriptum* *τατεινήν.*

---

est perfectio et forma corporis, et alia animi, et hominis alia. Itaque, et Deus ex simpliciter perfectis erit, et eius essentia simpliciter perfecta non erit, utpote quae non habeat — immo vero non sit — illud quod est perfectio sapientiae; et deerit quidem essentiae perfectio sapientiae, ut sapiens sit, sapientiae autem perfectio essentiae, ut simpliciter sit, et utraque Deo; quin et essentia in potentia erit respectu sapientiae, a qua formam et esse sapientem accepit, et sic etiam peioris condicionis erit quam sapientia, nam quod in potentia est, peiorem semper locum habet, si cum alio, actu operanti, comparatur. Sed his, qui talia proferunt, contrarium potius eveniet eius quod intendunt. Etenim ipsi affirmant essentiam quidem infinities infinite superiorem esse, sapientiam autem, et reliqua, inferiora. Nunc vero, cum dicant sapientiam essentiae Dei inesse, et mutare sensum illius, et agere in ipsam, maiorem et pretiosiorem sapientiam inscii faciunt; praeter quam quod [ita] ne prima quidem causa Deus erit, utpote quod ante ipsum, instar cuiusdam elementi et primae omnium causae, essentia cogitetur. Et sic demissam quandam et falsam existimationem divinae perfectionis habebimus.

Reliquum est, igitur, ut essentiae perfectio idem re sit ac perfectio sapientiae, et haec vicissim eadem ac essentiae perfectio, et perfectio

τῇ ἀμφοτέρων· καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὸν θεὸν ἓν εἶναι πρᾶγμα, λόγῳ μόνῳ διακρινόμενα, τῷ τὸ αὐτὸ καὶ ἓν καὶ ἀδιαίρετον πρᾶγμα καὶ ὡς ὑφεστὼς νοεῖσθαι οὐσίαν καὶ ὡς γνῶσιν· ταὐτὸ πάλιν σοφίαν, καὶ ὡς ταῦτα νοούμενον ἔχειν ὄντα καὶ θεόν, οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἔχον, ἄλλο δὲ ἡ ἕξις ἐκεῖ — ἵνα μὴ ταῖς προτέραις ἀτοπίαις ἐνεχώμεθα —, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα πᾶσι τοῖς αὐτοῦ κατηγορουμένοις ἀληθῶς ἀνταποκρινόμενον, καὶ ὃν κατ' ἀλήθειαν ἕκαστον.

Οὐ γὰρ ἐκεῖ τὴν μὲν οὐσίαν πρᾶγμα ὑποτιθέμεθα μόνον, τὰ δὲ ἄλλα λόγους μόνον, ὥσπερ τὸ μὲν διάστημα πρᾶγμα, τὴν δὲ ἀνάβασιν καὶ κατάβασιν λόγον, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν πρᾶγμα, πάντα ἔχουσαν ὅσα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, ὡς τελειότητας, καὶ τὴν σοφίαν πρᾶγμα ἀληθές, πάσας τὰς τῆς σοφίας ἔχον τελειότητας, καὶ τὴν ἀγαθότητα ὡσαύτως, καὶ τὴν ζωήν, καὶ τἆλλα, καὶ ταῦτα πάντα ἓν καὶ μίαν οὐσίαν, διά τε τὴν ἀνεννόητον ἐκείνην ἁπλότητα καὶ τὴν ἀπειρίαν.

Τὴν γὰρ θείαν οὐσίαν πᾶσα λογικὴ ἔννοια ἄπειρον εἶναι τίθεται ἁπλῶς, οὐ πῇ ἄπειρον ἢ ὡς ἐν γένει — ὥσπερ ἡ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπειρία οὐχ ἁπλῶς ἀπειρία ἐστίν, οὐδὲ γὰρ περιέχει τὴν τῆς γραμμῆς, οὐδ' ἐ-

---

Dei eadem ambarum; unum re sint, praeterea, essentia et sapientia et Deus, quae sola ratione distinguuntur, dum una eademque res, inseparabilis, essentia concipitur et tanquam subsistens et tanquam cognitio; idem rursus sapientia, et etiam Deus, quatenus huiusmodi realitates habere cogitatur, neque enim in ipso aliud quidem habens est, aliud vero quod habetur — ne in priores absurditates incidamus —, sed unum idemque, omnibus eius praedicatis vere respondens, quae realitas revera singula sunt.

Non enim in Deo essentiam quidem tantum rem esse statuimus, cetera vero solum ratione conficta, velut si diceremus spatium sane realitatem, ascensum autem et descensum rationis operationem; sed et essentiam rem dicimus, quae omnia habeat quanta de essentia praedicantur, ut perfectiones, et sapientiam vere rem, omnes sapientiae perfectiones habentem, et bonitatem similiter, et vitam, ceteraque, et omnia haec unum quid et essentiam unam, ob et simplicitatem illam, quae mente capi non potest, et infinitatem.

Divinam enim essentiam infinitam esse simpliciter mens quaevis ratione pollens statuit, non infinitam quodammodo, vel tanquam in genere — quemadmodum infinitas numeri, quae non simpliciter infi-

κείνη τὴν τοῦ ἀριθμοῦ, οὐδ' ἀμφότεραι τὴν ποιοτήτων, ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἄπειρον μέν ἐστιν, ἀλλ' ἐν γένει, καὶ διατοῦτο μᾶλλον πεπερασμένον ἢ ἄπειρον —· ἡ δὲ τοῦ θεοῦ ἀπειρία καὶ τῆς ἐκείνου οὐσίας ἁπλῶς ἐστιν ἀπειρία, πᾶσαν ἄλλην ἀπειρίαν ἐν γένει προέχουσά τε καὶ ὑπερέχουσα. Οὐκοῦν οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία ἢ ὡς ἐν γένει ἢ ἡ ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις ἀντιδιαιρουμένη· οὕτω γὰρ τόδε μὲν οὖσα — ἤγουν οὐσία —, τόδε δὲ μὴ οὖσα — ὅπερ ἀντιδιαιρεῖται πρὸς ταύτην —, πεπερασμένη ἔσται, καὶ ἑαυτῆς ἕξις, ἄλλο τι καταλείπουσα, καὶ πεπέρανται πρὸς τὰς ἐκείνου διαφοράς, ὅπερ ἐστὶν ἐναντίον τῷ τοῦ ἀπείρου λόγῳ. Πάντα γὰρ δεῖ περιέχειν τὸ ἄπειρον, τὸ μὲν ἐν γένει, τὰ ὑπ' ἐκεῖνο τὸ γένος, τὸ δὲ ἁπλῶς πάντα ἁπλῶς· οἷον εἰ ἦν ἡ ἐνέργεια ἄπειρος ἀριθμός, οὐδεὶς ἔξω τούτου γένοιτ' ἂν ἀριθμός. Ὥστε καὶ τῆς θείας οὐσίας ἢ ὀντότητος ἢ ὑπάρξεως οὐδ' ἐπινοηθῆναι δυνατὸν ἔξω τι, διὰ τὸ ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πῇ, εἶναι ἄπειρον.

Οὐσίαν τοίνυν ἐκείνην νοητέον οὐ τὴν ἀντιδιαιρουμένην ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις, ὡς ἔφαμεν, ἀλλ' ὀντότητα καὶ ὕπαρξιν ἄπειρον, καὶ ὅ

9 ἐκείνου] *prius, ut videtur,* ἐκείνας.

---

nitas est, non enim continet infinitatem lineae, nec etiam haec infinitatem numeri, nec utraque qualitatum infinitatem, cum singula haec infinita quidem sint, sed in genere et, ob id ipsum, finita potius quam infinita —; infinitas vero Dei etiam eius essentiae simpliciter est infinitas, omnem aliam infinitatem, quae in genere sit, et prius habens et excedens. Ergo non est essentia [divina] vel tanquam in genere vel quae aliis praedicatis contradistinguatur; sic enim, cum partim quidem sit hoc — sicilicet, essentia —, partim vero non hoc — illud [scilicet], quod ab ipsa contradistinguitur —, finita erit, eiusdemque constitutio, aliquid relinquens, etiam ad illius differentias terminatur, id quod contrarium est infiniti rationi. Cuncta enim contineat oportet quod infinitum est: infinitum quidem in genere, ea quae sub illo genere sunt, infinitum autem simpliciter, simpliciter omnia; quemadmodum si actu exsisteret infinitus numerus, nullus extra ipsum numerus esset. Ergo etiam extra divinam essentiam nihil quidquam vel entitatis vel substantiae cogitari unquam potuit, cum illa simpliciter, non vero quodammodo, infinita sit.

Essentia, igitur, illa cogitanda est, non aliis praedicatis, ut dicebamus, contradistincta, sed entitas et substantia infinita, et, ut Theo-

φησιν ὁ Θεολόγος, « ὅλον ἐν ἑαυτῷ συλλαβόντα ἔχειν τὸ εἶναι τὸν θεόν, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον ».

f. 42v *Ὥσπερ || τοίνυν εἰ ἦν ἀριθμὸς ἄπειρος ὑφεστώς, πάντες ἂν ἀριθμοί — καὶ τὰ πλήθη καὶ τὰ εἴδη τούτων — ἐκεῖ ἂν περιείχοντο· καὶ εἰ οὐσία μία ἦν ἐκεῖνος ὁ ἀριθμός, πάντα ἂν ἦσαν ἐκεῖ οὐσία καὶ μία οὐσία, οὕτω κἀπὶ τοῦ θείου εἶναι καὶ τῆς θείας ὀντότητος, πᾶν ὅπερ ἐπιδέχεται τὴν τοῦ ὄντος κατηγορίαν ἐκεῖ ἐστι καὶ προϋφέστηκε, καὶ οὐδὲν ἔξω ταύτης ἐστὶ παντελῶς. Ὅλον γὰρ ἐκεῖ συνείληπται τὸ ὂν καὶ ἡ ὕπαρξις, πλὴν οὐ δυνάμει, ὡς ἐν τοῖς γένεσιν αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ ἄτομα, οὐδὲν γὰρ ἐκεῖ δυνάμει, ἀλλ' ἐκεῖ πάντα ἐνέργεια καθαρά· οὐκοῦν ἐκεῖ πάντα ἐνεργείᾳ, καὶ ἡ ἐκεῖ περιοχὴ οὐ πλήθους περιοχή, οἷον ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ μία συνοχὴ καὶ ἐνέργεια καὶ τελειότης, καὶ ἓν οὐ τὸ ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν καὶ αἴτιον τῶν πολλῶν.*

Διαταῦτα ὅπερ ἄν τις ἐννοήσειε, καὶ ὅπερ ἂν ᾖ, καὶ τὴν τοῦ ὄντος ἔχῃ κατηγορίαν, ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ θεοῦ προείληπται· αἱ μὲν ἁπλῶς τελειότητες, καὶ καθ' ὕπαρξιν, αἱ δὲ μὴ ἁπλῶς, καθ' ὑπεροχήν. Καὶ

1 τὸ εἶναι τὸν θεόν] *corr. e textu citato; scriba, perperam intellecto ms., mire composuit* τὸν (*abbrev.*) θεὸν (*abbrev.*) αι (!) τὸν θεόν (*abbrev.*) **1-2** NAZIANZENUS, *Orat. XLV (In sanctum Pascha), 3 = MG 36, 625 C.*

logus ait, « totum esse in se continens, Deus, quasi pelagus quoddam essentiae infinitum et interminum ».

Igitur, quemadmodum si numerus infinitus subsistens esset, omnes profecto numeri — sive in complexu, sive singillatim — ibi continerentur; et, si una essentia esset numerus ille, omnes alii ibi essent essentia et una essentia; sic quoque, cum agitur de divino esse et divina entitate, totum illud, quod cadit sub entis categoriam, ibi est et praeexistit, nec quidquam omnino extra illud est. Totum enim ibi comprehenditur ens et substantia quaevis, praeter quam non in potentia id fit, sicut in generibus differentiae et individua continentur; nihil enim ibi in potentia est, sed omnia ibi actus purus. Quapropter omnia ibi actu sunt, et quae ibi comprehenduntur, non ut multitudo comprehenduntur, quasi ex multis unum, sed una continentia et actus et perfectio habetur, et unum non ex multis, at quod est ante multa multorumque causa.

Quam ob rem, quidquid intelligi cuivis datur, quidquid exsistit et habet sub se entis praedicationem, in essentia Dei prius erat comprehensum: quae simpliciter perfectionem continent, per se, quae vero

πάντα ἐκεῖ μία ὕπαρξις· εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ἡ τῆς θείας οὐσίας ὕπαρξις, ἄλλη δὲ τῶν ἐνόντων, ἔξω ταῦτα τῆς θείας οὐσίας ἔσται· καὶ οὕτως ἔσται κἀκείνη πεπερασμένη, καὶ διατοῦτο καὶ κτίσμα, ὅπερ ἀλλότριον τῆς εὐσεβοῦς ἐννοίας περὶ θεοῦ.

11. *Οὕτω μὲν οὖν πάντα τὰ θεῷ προσεῖναι λεγόμενα τὴν θείαν τις λέγων οὐσίαν εἶναι, οὐχ ἁμαρτήσεται, λόγῳ μόνον τῆς ἐκείνων διαφορᾶς νοουμένης· λόγῳ δέ φημι, οὐχ ὅτι τὰ πράγματα ἐκεῖ λόγοι μόνον — ἀληθὴς γὰρ ἐκεῖ ζωή, καὶ σοφία, καὶ ἀγαθότης —, ἀλλ' ὅτι πλῆθος ἐκεῖ μή ἐστι πραγμάτων, ἀλλὰ τὸ ἓν ἐκεῖνο καὶ ἡ μία ὕπαρξις, πάντα ἐστὶν ἀληθῶς, τὸ δὲ τῶν νοουμένων πλῆθος ἐν ἡμῖν, ὡς ἂν ἐκείνης κατὰ πολλοὺς λόγους ὑφ' ἡμῶν νοουμένης.*

Ἐπεὶ τοίνυν τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων ἐστί καὶ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, τὰ δὲ ἐκεῖ πράγματα ἀληθῆ — ἐξ ἐκείνων γὰρ τὰ ἡμέτερα, « ἐξ οὗ — φησί — πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται » —, δεῖ ἄρα κἀκεῖ τὴν πατρότητα καὶ τὴν υἱότητα οὐ λόγους μόνον τίθεσθαι, ἀλλὰ πράγματα, πάντα τὰ τῆς πατρότητος καὶ υἱότητος ἔχοντα —

14 *cfr.* EPHES. *III, 15*.

---

non simpliciter, eminentiori modo. Et cuncta ibi una substantia; nam si alia quidem esset divinae essentiae substantia, alia autem eorum, quae in ea sunt, extra divinam essentiam huiusmodi erunt; et, hoc pacto, illa etiam finita erit et ob id ipsum creatura, id quod a religiosa de Deo cogitatione alienum est.

11. Sic, igitur, non errabit quis affirmans omnia, quae in Deo esse dicuntur, essentiam divinam esse, si differentia illorum ratione tantummodo cogitatur; ratione, inquam, tamen, non quod ibi res rationes sint solum — vera enim ibi vita est, et sapientia, et bonitas —, sed quia ibi multitudo rerum non adest, verum omnia unum illud unaque substantia reapse sunt, multitudo autem rerum cogitatarum est in nobis, ut si substantia illa secundum plures rationes a nobis cogitetur.

Iam vero, quoniam inter ea, quae de Deo dicuntur, et paternitas est et filiatio, quae vero ibi sunt, res verae sunt — ex illis enim nostra procedunt, « ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur », [ut Apostolus] ait —; oportet ergo ut etiam ibi paternitas et filiatio non rationes solummodo sint, sed res, omnia habentes quae paterni-

ὥσπερ καὶ πάντα τὰ τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἔχει —, ἐκεῖνα δὲ μόνα ὅσα τοῦ τῆς πατρότητος καὶ τῆς υἱότητός ἐστι λόγου, καὶ τῆς αὐτῶν τελειότητος· τὸ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν ἀτελὲς ἐξορίζειν ἐκεῖθεν, οἷον τὸ δυνάμει πρότερον εἶναι πατρότητα, εἶτα ἐνεργείᾳ, τὸν συνδυασμόν, τὴν ἐν τῷ χρόνῳ διαφοράν, τὴν πραγματικὴν τῶν οὐσιῶν διάκρισιν. Ταῦτα γὰρ πόρρω τῆς θείας τελειότητος, καὶ οὐδὲ λόγοι εἰσὶ πατρότητος καὶ υἱότητος, ἀλλ' ἔνδεια τῶν αὐτὰς δεχομένων· ἡμεῖς γὰρ ἐξ ἀτελοῦς ἐπὶ τὸ τέλειον προϊόντες, πρότερον δυνάμει, εἶτα ἐνεργείᾳ πατέρες ἐσμέν, ἀλλὰ καὶ ἐνεργείᾳ γεγονότες πατέρες, πρότεροι τῷ χρόνῳ καθὸ ἄνθρωποι τῶν υἱῶν ἐσμεν, καὶ ταῖς οὐσίαις ἀλλήλων διενηνόχαμεν.

Ἐκεῖ δὲ τούτων οὐδέν, ἄνευ τῆς ἐν πατρότητι καὶ υἱότητι τελειό-
f. 43r *τητος καὶ τοῦ εἴδους αὐτῶν. Ἐπεὶ δὲ | λόγος ἐστὶ πατρότητος τὸ κατ' αὐτὴν ὅμοιόν τι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει φύσει προάγεσθαι παρὰ τοῦ πατρός, πολλῷ μᾶλλον τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ· ἐκεῖ γὰρ ἡ οὐσία οὐ μόνον ἡ αὐτή ἐστι τῷ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα τῷ ἀριθμῷ, καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ εἶδος ἐν ἀμφοῖν τῆς θεότητος, καὶ πάντα ἓν ἐν ἀμφοτέροις ὅσα καθ' αὐτὰ καὶ ἀπολελυμένως τοῦ θεοῦ κατηγορεῖται.*

---

tatis et filiationis sunt — sicut omnia quae ad hominem pertinent verus homo habet —, verum illa sola, quotquot ad rationem paternitatis et filiationis et earundem perfectionem spectant; arceantur vero exinde, ea quae apud nos imperfectionem involvunt, qualia sunt, quod paternitas prius potentia sit, deinde actu, et copulatio, et differentia temporis, et realis essentiarum distinctio. Haec namque a divina perfectione procul distant, neque rationes quidem sunt paternitatis et filiationis, sed indigentia eorum, qui eas recipiunt; nos etenim, ex imperfectis ad perfecta procedentes, prius potentia, actu deinde sumus patres, immo etiam actu patres effecti, priores tempore filiis, qua homines, sumus, et quoad essentias ad invicem distinguimur.

Nihil vero huiuscemodi ibi, nisi paternitatis et filiationis perfectio et earundem forma. Siquidem autem de ratione paternitatis est ut simile sibi aliquid et in eadem forma producatur a patre, multo magis id habetur, cum agitur de Deo, qui et Pater et Filius est; ibi enim essentia non solum eadem est ratione, sed etiam res eadem numero, et una numero forma divinitatis in utroque, et omnia unum in ambobus, quotquot per se et absolute de Deo praedicantur.

12. *Πάλιν ἐν τῷ λόγῳ τῆς πατρότητος καὶ υἱότητός ἐστιν ἀντικεῖσθαι ἀλλήλοις καὶ πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἐν ᾧ λέγονται εἶναι — οὐ γὰρ ἡ πατρότης πρὸς τὸν ἔχοντα αὐτὴν λέγεται, οὐδεὶς γὰρ ἑαυτοῦ πατήρ —, ἀλλὰ πρὸς ἀντικείμενον, τὴν υἱότητα καὶ τὸν υἱόν, τοῦτο γάρ ἐστι κοινὸν πᾶσι τοῖς πρός τι κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῶν λόγον. Καθὸ δὲ συμβεβηκότα εἰσὶν ἐπὶ τῶν κτισμάτων, νοοῦνται καὶ ἐν ἐκείνοις εἶναι, ὧν εἰσι συμβεβηκότα· τοῦτο γάρ ἐστι τῶν συμβεβηκότων ἴδιον, τὸ ἐνεῖναι τοῖς ὑποκειμένοις.*

Ἐπεὶ τοίνυν ἐπὶ τῶν θείων πατρότης ἐστὶν ἀληθὴς καὶ υἱότης, ἀνάγκη ἐκεῖ πράγματα εἶναι ἀληθῆ καὶ ὄντα· ὥστε καὶ ὑφεστῶτα, οὐδὲν γὰρ ἐκεῖ ἀνυπόστατον, δεῖ γὰρ μηδὲν εἶναι τῆς χείρονος συστοιχίας, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑφιστάμενον τοῦ μὴ δυναμένου καθ' αὑτὸ ὑφιστάναι βέλτιον καὶ τελειότερον, καὶ τὸ ἀνυπόστατον ἔκπτωσις τοῦ κυρίως ὄντος καὶ ἀτελές· ὥστε καὶ οὐσία τούτων ἑκατέρων καὶ μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία, εἰ γὰρ διάφοροι, οὐχ ὁμοίως τέλειαι, καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐκ τελείων οὐδὲ τέλειος, καὶ ὅσα πρότερον ἔφαμεν.

Ἀλλὰ ταῦτα μία οὐσία ὄντα, ἡ αὐτὴ ἔσται τῇ θείᾳ οὐσίᾳ, εἰ γὰρ ἑτέρα παρ' ἐκείνην, ἔξω ταύτης· ὥστε ἐκείνη οὐκ ἄπειρος, ἀλλὰ πεπέ-

---

12. Rursus, de ratione paternitatis et filiationis est, opposita invicem esse et relative dici, non iam ad subiectum, in quo esse dicuntur — neque enim paternitas relative dicitur ad eum, qui ipsam habet, cum nemo sibi ipsi pater sit —, sed quoad oppositum, filiationem, [inquam], et filium; hoc enim omnibus relativis, secundum propriam ipsorum rationem, commune est. Prout autem [haec] in creaturis accidentia sunt, putantur in illis etiam esse, quorum sunt accidentia; hoc enim proprium accidentium est, subiectis inesse.

Igitur, siquidem in divinis vera paternitas est et [vera] filiatio, necesse est illas ibi vere et realiter res esse; ergo et subsistentes, nihil enim ibi est, quod non subsistat, quippe cum nihil oporteat esse peioris condicionis; quod autem per se subsistit, melius et perfectius est quam illud, quod per se subsistere nequit; et quod non subsistit, demissum prae alio proprie exsistenti et imperfectum est. Ergo etiam essentia harum duarum [proprietatum] et una et eadem essentia est; si enim diversae sunt, aequaliter perfectae non erunt, nec Deus ex perfectis erit, nec perfectus, et quanta superius dicebamus.

E contra, cum una essentia ipsae sint, eaedem erunt cum essentia divina; nam si aliae ab illa, extra ipsam erunt, adeo ut illa infinita non

ρανται πρὸς ταύτας. Εἰ δ' ἐκείνη ἄπειρος, περιέχει ταύτας καὶ μία ὀντότης καὶ μία οὐσία καὶ μία ὕπαρξις ἔσται μετ' αὐτῶν. Οὐ γὰρ ὡς γένος αὐτὰς περιλήψεται ἡ θεία οὐσία — τὸ γὰρ γένος ἐν ψυχῇ μόνον λόγος, ἐκεῖ δὲ ἔξω τῆς ψυχῆς πρᾶγμα —, οὐδὲ ὡς ὅλη μέρη — ἀμερὲς γὰρ τὸ θεῖον —, ἀλλ' οὐδὲ ὑποκείμενον ἔσται ἐκείνων — τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ οὐ λαμβάνει τὴν τοῦ ὑποκειμένου κατηγορίαν —, ἡ δὲ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, καὶ οὐσία καὶ ὕπαρξις, καὶ πάντα τὰ τῆς θείας οὐσίας κατηγορήματα δέχεται· μία γὰρ οὐσία ἐκεῖ ἥ τε θεία λεγομένη καὶ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης.

13. *Ἐπεὶ δ' ἀληθὴς πατρότης καὶ ἀληθὴς υἱότης, ἀνάγκη πάλιν διάφορα εἶναι πράγματα ἀναφορικά, τοῦτο γὰρ ὁ λόγος τῆς πατρότητος καὶ υἱότητος ἀπαιτεῖ, τὸ εἶναι διάφορα καὶ ἀντικείμενα· ἐκεῖ δὲ τὰ διάφορα πράγματα, διάφορα ὑφεστῶτα — ἐκεῖ γὰρ πάντα ὑφέστηκε —, τὸ δὲ ὑφεστὼς ἐν τοῖς νοεροῖς, προσώποις, διάφορα ἄρα ἐκεῖ πρόσωπα ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, καὶ οὐκ ἄλλα παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.*
f. 43v *Τὰ γὰρ εἴδη ἐπὶ τῶν || ἀσωμάτων καὶ ἁπλῶν τὸ αὐτό εἰσι τοῖς ὑποκει-*

14 *προσώποις*] *attractum sine dubio forma νοεροῖς; exspectaretur ex sensu πρόσωπον vel πρόσωπα.*

---

sit, sed harum respectu limitetur. Si vero illa infinita est, has etiam comprehendit, quibuscum una entitas et una essentia et substantia una erit. Neque enim ipsas complectetur essentia divina tanquam genus — genus namque solum in anima ratio est, ibi autem extra animam res —, nec tanquam partes totas — divinitas enim partes non habet —, sed neque subiectum erit ipsarum — quod enim in subiecto est, subiecti praedicationem non suscipit —, paternitas autem et filiatio, et essentia et substantia sunt, ceterasque essentiae divinae praedicationes suscipiunt; una enim ibi essentia est, quae et divina dicitur et paternitas et filiatio.

13. At vero, quoniam vera paternitas est et vera filiatio, necesse est, iterum, ut diversae res sint [haec] relativa, id enim postulat ratio paternitatis et filiationis, diversa et opposita esse. Sed ibi diversae res, diversae subsistentiae sunt — omnia enim ibi subsistunt —, quod autem in spiritualibus est subsistens, persona est; ergo diversae personae sunt ibi paternitas et filiatio, et non aliae quam Pater et Filius. Etenim formae, cum de incorporalibus et simplicibus agitur, id ipsum

μένοις· ταὐτὸν γὰρ ἐκεῖ ἡ δικαιοσύνη καὶ ὁ δίκαιος, καὶ ὁ ὢν καὶ ἡ οὐσία, ὥστε καὶ ἡ πατρότης καὶ ὁ πατήρ. « Εἴτε ἰδιότητας χρὴ καλεῖν — φησὶν ὁ Θεολόγος —, εἴτε πρόσωπα ».

Ἡ πατρότης ἄρα καὶ ἡ υἱότης, πρὸς μὲν τὴν θείαν οὐσίαν παραβαλλόμενα, ᾗ ὄντα ἁπλῶς καὶ ἀπολελυμένως καὶ καθὸ ὑποκείμενον ζητοῦσιν ἐν τοῖς κτίσμασιν, ἐν ᾧ ἔσονται — ὡς ἂν τῶν ἐν ἑτέρῳ ὄντων ὑπάρχουσαι —, ἐν τῷ θεῷ ταὐτὸ ἔσονται τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ, καὶ προσέτι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν πρὸς τὴν οὐσίαν ἀντίθεσιν· ᾗ δὲ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης κατὰ τὴν ἰδιοτροπίαν τῶν πρός τι θεωροῦνται, ἀνάγκη πρὸς ἄλληλα ὡς πρὸς ἀντικείμενα λέγεσθαι, καὶ ἀκολούθως καὶ πράγματι διαφέρειν ἀλλήλων. Τοῦτο γὰρ τοῦ λόγου ἐστὶ τῆς πατρότητος καὶ ἁπλῶς τῶν ἀντικειμένων. Διὰ μὲν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ εἶναι, καὶ αὐτὰ οὐσία καὶ μία οὐσία· διὰ δὲ τὸ ἀναφορικὰ εἶναι καὶ ἀντικείμενα, ἕτερα ἀλλήλων ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, ἤγουν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός.

Διατοῦτο καὶ ἡ καθολικὴ πίστις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν μίαν μὲν οὐσίαν φησίν, ᾗ θεὸν καὶ ὄντα καὶ ἕνα θεόν, καὶ κατὰ πάντα τὰ ἀπολελυμένα, ἕνα, ἡ γὰρ πατρότης καὶ ἡ υἱότης μία οὐσία, καὶ μία ἀγα-

2-3 Nazianzenus, *Orat. XXXIX (in sancta Lumina), 11 = MG 36, 345 C.*

---

ac subiecta sunt; idem enim ibi iustitia et qui est iustus, et qui est et essentia, ergo et paternitas et qui est Pater. « Sive proprietates oporteat dicere — Theologus ait —, sive personas ».

Paternitas, itaque, et filiatio, ad divinam quidem essentiam comparatae, quatenus entia simpliciter et absolute sunt et secundum quod in creatis subiectum quaerunt, in quo sint — ut quae ex illis sint, quae existentiam in alio habent —, in Deo id ipsum erunt ac essentia eius, eoque amplius quod nullam ad essentiam contrapositionem habeant; quatenus autem paternitas et filiatio secundum modalitatem propriam relativorum considerantur, necesse est ut ad invicem oppositae et, consequenter, realiter inter se diversae esse dicantur. Id enim de ratione paternitatis et, simpliciter, contrapositorum est. Ex eo quidem quod sint in essentia, ipsae etiam essentia et una essentia sunt; ex eo autem quod relativae et oppositae sint, diversae invicem sunt paternitas et filiatio, vel, quod idem est, Pater et Filius.

Quam ob rem fides catholica Patrem et Filium unam quidem essentiam esse confitetur, qua et Deus sunt et unus Deus, et secundum omnia absoluta unus etiam, paternitas enim et filiatio una essentia

θότης, καὶ ζωή, καὶ πάντα τὰ καθ' αὑτά· ᾗ δὲ πατέρα καὶ υἱὸν ἐμφαίνουσι, δύο πράγματα ἀναφορικά, εἴτουν πρόσωπα, τῇ τῆς πατρότητος καὶ υἱότητος ἀντιθέσει μόνον διακρινόμενα, ἡ γὰρ πατρότης καὶ ἡ υἱότης δύο ἀντικείμενα καὶ ἕτερα ἀλλήλων πράγματα. Ἐξ οὗ καὶ τοῦτο φανερόν, τὸ τὸν πατέρα καὶ υἱὸν τῇ τῆς πατρότητος καὶ υἱότητος ἀναφορᾷ μόνῃ καὶ διαφορᾷ διακρίνεσθαι, πάντα δὲ τἄλλα τούτοις εἶναι κοινά.

V.

14. *Ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσι πότερον ἡ πατρότης ταὐτόν ἐστι τῇ οὐσίᾳ, ἐρῶ πάντῃ ταὐτὸν τῷ πράγματι· ὀντότης γὰρ ἑκάτερον καὶ ὕπαρξις καὶ μία οὐσία, διὰ τὰ προειρημένα, καὶ οὐδεμία ἐν τούτοις ἀντίθεσις τὴν πραγματικὴν διάκρισιν ἐξανάγκης ἐπιζητοῦσα, ἀλλ' οὐδὲ ὑποκείμενον ἐκεῖ καὶ ἐν ὑποκειμένῳ. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῆς υἱότητος. Ἐὰν δὲ προσεπάγωσιν· « οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ τὴν πατρότητα καὶ τὴν υἱότητα τὸ αὐτὸ εἶναι », ἀποκρινοῦμαι ὡς ᾗ μὲν ὄντα ἁπλῶς καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ νοούμενα, εἶναι τὸ αὐτό. Καὶ τὸ ἀξίωμα ἔρρωται· τότε γὰρ τὸ αὐτό εἰσι τῇ οὐσίᾳ κατὰ τὸν τοῦ ἐνεῖναι λόγον· κατὰ τὸν αὐτὸν*

8 *ἑκατερον ms.* **12** *πρόσ επάγωσιν ms.*

---

sunt, et una bonitas, et vita, et omnia quae per se sunt; quatenus autem Patrem et Filium manifestant, duae res sunt relativae, sive personae, paternitatis et filiationis oppositione solummodo distinctae, utpote quae paternitas et filiatio duae res sint contrapositae et ad invicem diversae. Exinde id etiam patet: Patrem et Filium sola paternitatis et filiationis relatione distingui, cetera vero omnia ipsis communia esse.

V.

14. Itaque, si quaerant utrum paternitas idem ac essentia sit, plane dicam re idem esse, utraque enim, ex dictis, entitas sunt et substantia et una essentia, neque ulla in ipsis oppositio realem distinctionem necessario requirit, sed neque subiectum ibi est et in subiecto. Eadem autem ratio de filiatione etiam valet. Quodsi obiciendo inferant: « ergo necesse est ut et paternitas et filiatio id ipsum sint », respondebo id ipsum quidem esse, quatenus simpliciter tanquam entia et in essentia esse considerantur. Confirmatur autem axioma, quia tunc idem sunt ac essentia secundum inessendi rationem;

ἄρα λόγον καὶ πρὸς ἄλληλα τὸ αὐτό, καὶ γὰρ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς μία οὐσία καὶ ἓν πρᾶγμα κατ' αὐτήν, καὶ πάντα τὰ ἀπολελυμένα καὶ τὰ ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ νοούμενα. ᾟ δὲ ἀναφοραὶ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῶν λόγον, ἕτερα, καθὼς ἔφαμεν, διὰ τὴν ἀντίθεσιν, καὶ γὰρ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἕτεροι, ᾗ πατὴρ καὶ υἱός.

44r *Οἷον εἴ τις ὑπόθοιτο τὸν τοῦ ζῴου λόγον* || *ὑφεστῶτα εἶναι καθ' αὑτόν καὶ εἶναι πρᾶγμα — ὥσπερ φασὶν οἱ τὸ αὐτοζῷον ὑποτιθέμενοι, πάντα τἆλλα ζῷα περιέχον, ὥσπερ νῦν ὑπόκειται ἡ θεία οὐσία, ἡ αὐτὴ οὖσα τῶν θείων προσώπων —, τότε ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος ἓν ἂν ἦν ζῷον πρὸς τὸ ζῷον ἐκεῖνο παραβαλλόμενα καὶ ἐν ἐκείνῳ θεωρούμενα, πρὸς ἄλληλα δὲ δύο ἂν ἦν ζῷα, διὰ τὸ ἐν τοῖς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἵππου λόγοις τὴν τοῦ λογικοῦ καὶ ἀλόγου εἶναι ἐναντιότητα, ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῶν ἀντικειμένων ἐστὶ τὸ καὶ διάφορα εἶναι πράγματα.*

Πάλιν τοίνυν φαμέν, ὡς ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, ᾗ μὲν ὄντα καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ νοούμενα ἓν καὶ ταὐτό ἐστι καὶ μία οὐσία — τί γὰρ ἂν ἔξω εἴη τῆς παντελοῦς ἀπειρίας ἐκείνου τοῦ εἶναι; —· κατὰ δὲ τὸν ἴδιον

---

ergo, pariter, idem etiam invicem sunt, Pater enim et Filius una essentia sunt, et secundum ipsam una res, et omnia absoluta et quae velut in essentia cogitentur. Qua vero relativae sunt paternitas et filiatio, iuxta propriam ipsarum rationem, diversae sunt, oppositionis causa, ut dicebamus; siquidem Pater et Filius diversi sunt, qua sunt Pater et Filius.

Exempli gratia, si quis supponeret viventis rationem subsistentem esse per se et rem esse — sicut affirmant qui vivens ut sic effingunt, omnia alia viventia sub se complectens, quemadmodum nunc essentia divina divinis personis eadem supponitur —; tunc homo et equus unum quidem essent vivens, secundum quod ad vivens illud referuntur et in illo considerantur, ad invicem autem duo essent viventia, utpote quod in conceptu hominis et equi contrarietas rationalis et irrationalis habeatur, et de ratione contrariorum sit, diversas res illa esse.

Iterum, ergo, dicimus paternitatem et filiationem, quatenus entia sunt et in essentia considerantur, unum idemque esse unamque essentiam — quid enim esse possent extra illud esse omnimodae infinitatis? —; secundum autem propriam rationem et qua paternitas et

λόγον καὶ ἡ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης, οὐ πρὸς τὴν οὐσίαν τὸν λόγον ἔχει καὶ τὴν παράθεσιν — οὐ γὰρ πρὸς τὴν οὐσίαν ἡ πατρότης λέγεται, ἀλλὰ πρὸς τὴν υἱότητα, καὶ αὕτη πρὸς τὴν πατρότητα —, ὥσθ' ὅσον κατὰ τοῦτο, πρὸς τὴν οὐσίαν ἀπαράβλητοι οὖσαι, οὔθ' αἱ αὐταὶ οὔθ' ἕτεραι λέγοιντ' ἄν. Τὸ δ' ἕτεραι εἶναι ἀλλήλων, ἔχουσιν ὡς πρός τι καὶ ἀντικείμεναι· ᾗ μὲν οὖν ὄντα, ἁπλῶς ἓν καὶ μία οὐσία — καὶ γὰρ « καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἕν » —, ᾗ δὲ ἀντικείμεναι ἀναφοραί, ἕτερα.

Εἰ δ' ὡς ἄτοπον ἐπάγουσι τὸ τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι καὶ πολλά, ἴστωσαν τὴν τῆς θείης οὐσίας ἀπειρίαν, ταύτης αἰτίαν οὖσαν τῆς ἀπορίας, καὶ τὰ ἀντικείμενα ταὐτῶς ἐν ἑαυτῇ περιέχουσαν, ὥς φησι Διονύσιος· ὅπερ ἐπ' οὐδεμιᾶς τῶν πεπερασμένας ἐχόντων οὐσίας συμβαίνει. Ὥστ' οὐδὲν ἡμῖν ἄτοπον ἐπιφέρουσι. Τὸ γὰρ λέγειν ταὐτὸν καὶ ἓν εἶναι καὶ διάφορα, συγχωροῦμεν, ἀρκεῖ δὲ τὸ μὴ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· ἐπεὶ καὶ ἡ πίστις τὸ αὐτὸ καὶ μονάδα φησί καὶ τριάδα, τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τοῖς προσώποις, ἃ ταῖς τῶν πρός τι ἀντιθέσεσιν ὑφίστανται. Ἐξ ὧν συνάγεται μηδὲ λύειν αὐτοὺς τὸ ἐπαγόμενον αὐτοῖς ἄτοπον τῆς συνθέ-

7 *cfr.* Io. *X, 30.* **11** *cfr.* Ps.-Dionysius, *De div. Nominibus, IX, 4 = MG 3, 912 C.* **14** *καὶ*[1] *supra lin. in ms.*

---

filiatio sunt, rationem et respectum non habent ad essentiam — neque enim paternitas ad essentiam dicitur, sed ad filiationem, et haec ad paternitatem —, adeo ut, quantum ad hoc, cum ad essentiam comparari nequeant, nec eaedem nec diversae esse dicerentur. Quod autem diversae ad invicem sint, ideo habent quod relativae et contrapositae sunt; qua, igitur, simpliciter sunt entia, unum quidem sunt et una essentia — « Pater enim et Filius unum sunt » —, qua vero relative oppositae, diversae.

Quodsi velut absurdum inferunt eandem rem et unum et plura esse, sciant causam huiusce difficultatis infinitatem esse essentiae divinae, quae etiam opposita identice in se ipsa complectatur, sicut Dionysius ait; id quod nunquam accidit in his, quae essentia finita pollent. Unde nihil absurdum contra nos efferunt. Quod enim dicamus id ipsum et unum et plura esse, concedimus, sufficit autem si non addatur secundum eandem rationem. Eo modo quo etiam fides ait id ipsum et unitatem et trinitatem esse, aliud quidem essentia, aliud vero personis, quae relativorum oppositionibus subiacent. Exinde consequitur nec ipsos absurdum compositionis solvere, quod contra ipsos infertur.

σεως. Τὰ μὲν γὰρ ἕτερα ὄντα καὶ ἐνόντα τινί, ποιεῖ σύνθετον μετὰ τῶν δεχομένων αὐτά· ὅπερ αὐτοῖς ἕπεται, λέγουσι τὴν ἀγαθότητα, τὴν ζωήν, ἕτερα εἶναι καὶ πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὴν οὐσίαν, καὶ ταύτῃ ἐνεῖναι· ἡμῖν δὲ οὐχ ἕπεται, τὴν γὰρ πατρότητα καὶ υἱότητα ὡς ἐνόντα θεωρούμενα οὔ φαμεν, ἀλλά εἶναι παρὰ τὴν θείαν οὐσίαν· ὥστ' εἰκότως οὐκ ἄν τις ἡμᾶς εἴποι ὅμοια λέγειν αὐτοῖς. Ὅταν δ' ἕτερα ἀλλήλων πράγματα τὴν πατρότητα καὶ υἱότητα λέγωμεν, τότε οὐ πρὸς τὴν θείαν οὐσίαν αὐτὰ θεωροῦμεν, ἀλλὰ πρὸς ἄλληλα. Οὐ γὰρ πρὸς τὴν οὐσίαν ἡ πατρότης, ἀλλὰ πρὸς τὴν υἱότητα τὴν σχέσιν ἔχει, καὶ ὡς πρὸς ἄλλο.
44v *Καὶ διατοῦτο οὐδὲ σύνθεσιν ποιεῖ· αἱ γὰρ συνθέσεις | ἐκ τῶν ἐνόντων γίνονται καὶ τῶν πρὸς τὰ ὑποκείμενα τὴν σχέσιν ἐχόντων, ἀλλ' οὐκ ἐκ πρὸς τὰ ἔξωθεν· αἱ δὲ σχέσεις οὐκ ἔνεισιν ᾗ σχέσεις, ἀλλὰ πρὸς ἕτερα λέγονται.*

15. *Ἐὰν δ' ὡς ἄφυκτον ἐπιφέρωσιν, ὡς « εἴπερ ἡ πατρότης καὶ ἡ οὐσία τὸ αὐτό, λόγῳ μόνῳ διαφέροντα, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ υἱότης καὶ ἡ οὐσία, ἡ πατρότης ἄρα καὶ ἡ υἱότης — καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός —, λόγῳ μόνῳ διακριθήσονται », οὐκ ἀναγκαῖα ἐροῦσιν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν κτι-*

Quae enim diversa sunt et insunt alicui, compositionem faciunt cum illis, a quibus recipiuntur. Quod quidem ipsis evenit, qui asserunt bonitatem, vitam, cetera], et diversa invicem esse et relate ad essentiam, et huic inesse; nobis autem non evenit, non enim dicimus paternitatem et filiationem velut inhaerentia considerari, sed apud divinam essentiam esse, ita ut nullus iure affirmare unquam posset eadem ac ipsis nos proferre. Sed cum dicimus diversas invicem res paternitatem et filiationem esse, non ipsas tunc ad essentiam divinam relatas consideramus, sed ad invicem. Non enim relationem ad essentiam, sed ad filiationem, et tanquam ad aliud, paternitas servat. Et hac de causa nec compositionem facit. Compositiones enim ex his, quae insunt et quae respectum ad subiecta habent, efficiuntur, non vero ex his, quae ad alia extra subiectum sunt; relationes autem non qua relationes insunt, sed ad alia dicuntur.

15. Veruntamen si tanquam irrefutabile quid ita obiciant: « quandoquidem idem sunt paternitas et essentia, et eodem modo filiatio et essentia, quae sola ratione differunt, ergo paternitas et filiatio — ac [proinde] Pater et Filius — sola ratione distinguentur », nihil necessitans dicent. Etenim in creatis quidem, quae naturas, ut

σμάτων ὡρισμένας καὶ πεπερασμένας φύσεις ἐχόντων, ὡς ἔφαμεν, καὶ τόδε μὲν ὄντων πραγματικῶς, ἄλλο δὲ ἅμα εἶναι μὴ δυναμένων, πλὴν ἴσως λόγῳ, ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ δύο εἶναι πραγματικῶς. Οἷον εἰ ἡ γραμμὴ διαιρεθείη στιγμῇ, ἡ στιγμὴ τοῦ μὲν ἑτέρου μέρους τῆς γραμμῆς ἔσται ἀρχή, τοῦ δὲ λοιποῦ πέρας. Τότε τοίνυν εἴ τις λέγει τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος ταὐτὰ μὲν εἶναι τῷ πράγματι, ἕτερα δὲ τῷ λόγῳ, ἀληθῆ πάντως ἐρεῖ. Αἴτιον δὲ ὅτι ἡ στιγμὴ μόνον ἐκεῖ πρᾶγμα, καὶ πρᾶγμα μόνον στιγμῆς, ἀρχῆς δὲ ἢ τέλους οὐκ ἔστι πρᾶγμα, ἀλλὰ λόγος μόνον. Ἡ γὰρ στιγμὴ ὡρισμένον εἶδος ἔχει καὶ πεπερασμένον, καὶ οὐχ οἷόν τε καὶ παρὰ τὴν στιγμὴν ἄλλο τι πρᾶγμα εἶναι καὶ δύο εἴδη οὐσιώδη ἔχειν· εἰ γὰρ τοῦτο, καὶ πάντα αὐτὸν ἐνδέχεται εἶναι, ὅπερ ἐναντίον τῷ πεπερασμένῳ καὶ ὡρισμένῳ. Καὶ διατοῦτο ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος λόγῳ μόνῳ διαφέρουσιν ἐκεῖ. Εἰ δὲ ταὐτὸ καὶ ἓν — τουτέστιν, ἡ στιγμή — ἦν καὶ πρᾶγμα στιγμῆς καὶ πρᾶγμα ἀρχῆς καὶ τέλους, ἦν κἀκεῖ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, καὶ ταὐτὸν τῷ πράγματι, στιγμή γε ὄντα, καὶ ἕτερα πράγματα ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, διὰ τὴν αὐτῶν ἀντίθεσιν.

Ὅπερ ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας συμβαίνει, διὰ τὴν αὐτῆς ἀπειρίαν. Πρᾶγμα γὰρ ὀντότητος καὶ ὑπάρξεως ὄν, πάντα ἐστί, καὶ πάντα πραγματικῶς· οὐδεμία γὰρ ἁπλῶς τελειότης ἐκεῖ κατὰ λόγον μόνον, ἀλλὰ

---

dicebamus, finitas et determinatas habent, et quae realiter sunt quidem hoc, sed aliud simul esse nequeunt, nisi ratione fortasse, impossibile est ut idem duo etiam realiter sit. Verbi gratia, si linea divideretur puncto, punctum alterius quidem partis lineae principium esset, reliquae autem finis. Tunc, igitur, si quis dicat principium et finem identica re esse, ratione vero diversa, omnino vera dicet. Ratio autem est, quia ibi solummodo punctum res est, et res solum qua punctum, sed qua principium vel finis non est res, sed solum ratio. Punctum enim formam habet definitam et determinatam, neque fieri potest ut extra formam puncti aliud aliquid sit et duas formas essentiales habeat; si enim id fiat, ipsum etiam licet omnia esse, quod rei determinatae et definitae contrarium est. Et hac de causa solum ibi ratione principium et finis differunt. Sed si unum idemque — scilicet, punctum — res esset et qua punctum est et qua est principium et finis, essent ibi etiam tam principium quam finis et id ipsum re, quia punctum sunt, et diversae res, propter ipsorum oppositionem.

Id evenit, cum agitur de essentia divina, ob eiusdem infinitatem. Nam cum res sit in ratione essendi et exsistendi, omnia est, et omnia realiter est, nulla enim ibi simpliciter perfectio sola ratione habetur,

καὶ πρᾶγμα. Ὅταν γὰρ λέγωμεν τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ζωήν, ἤ τι ἄλλο τῶν προσόντων τῷ θεῷ, λόγῳ διαφέρειν, οὐ τοῦτό φαμεν ὡς ἡ μὲν οὐσία πρᾶγμα ἀληθές, ἡ δὲ ζωὴ λόγος μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡ οὐσία πρᾶγμα, καὶ ἡ ζωὴ ὁμοίως πρᾶγμα ἀληθὲς ζωῆς, καὶ ἓν ἄμφω πρᾶγμα δυσί λόγοις ἀνταποκρινόμενον. Ὁ μέντοι ἀριθμὸς τῆς οὐσίας καὶ τῆς ζωῆς ἐν τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ θεωρεῖται, ἐκεῖ δὲ ἕν εἰσιν.

16. *Οὕτω τοίνυν ἐπεὶ ἐν τῷ θεῷ καὶ πατρότης ἐστὶ πραγματικὴ καὶ υἱότης ἀληθινή — ἄλλως γὰρ οὐκ ἂν ἦν ἀληθὴς πατὴρ καὶ υἱός —, ἀνάγκη καὶ διάφορα εἶναι πράγματα, ἓν γὰρ εἶναι κωλύει ταῦτα ὁ τῆς ἀντιθέσεως λόγος. Ἀνάγκη τοίνυν τὴν πατρότητα καὶ τὴν υἱότητα καὶ*
45r *τὴν ἐκπόρευσιν καὶ ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ || τῇ οὐσίᾳ — διὰ τὴν ἐκείνης ἀπειρίαν πάντα οὔσῃ —, καὶ τὰ ἐναντία καὶ ἕτερα ἀλλήλων — διὰ τὰς οὔσας ἐν αὐτοῖς ἀντιθέσεις —· ὅπερ ἐπὶ τῶν κτιστῶν οὐσιῶν οὐ συμβαίνει, διὰ τὸ πάσας πεπερασμένας εἶναι καὶ ὡρισμένας. Ὥστε οὐκ ἀνάγκη τὴν πραγματικὴν τῶν θείων προσώπων διάκρισιν ἀναιρεῖσθαι, ὑποκειμένου τὰς ἰδιότητας ταὐτὸν εἶναι τῇ οὐσίᾳ.*

1 *σημείωσαι* (*abbrev.*) *in marg. ms.* (*Manu Isaaci Argiros?*) **13** *fortasse melius ἐν αὐταῖς.*

---

sed etiam re. Etenim cum dicimus essentiam et vitam, vel aliud quidquam quod sit in Deo, ratione distingui, non id ita asserimus ut essentia quidem res vera sit, vita autem solum ratio, sed ita ut et essentia res sit, et vita pariter res vera sit in ratione vitae, et una res ambae, duabus rationibus correspondens. Numerus quidem essentiae et vitae in mente nostra consideratur, ibi autem una res ipsae sunt.

16. Sic, igitur, quoniam in Deo et paternitas est realis, et filiatio vera — aliter enim non essent verus Pater neque Filius —, necesse est ut etiam res diversae sint, utpote quae ipsae, quominus unum sint, contrapositionis ratione prohibeantur. Ergo necesse est ut paternitas et filiatio et processio et unum idemque cum essentia sint — quae ob eius infinitatem omnia est —, et diversa sint et invicem opposita — propter oppositionem, quae in ipsis invenitur —; id quod in creatis essentiis non accidit, eo quod omnes definitae et determinatae sint. Ergo necesse non est ut realis divinarum personarum distinctio auferatur, quando proprietates id ipsum cum essentia esse supponuntur.

17. *Εἰ δέ τις τῶν ἁγίων ἔφησεν ἄλλο εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἰδιότητα, ἤγουν τὴν ὑπόστασιν, οὐ τοῦτό φησιν ὡς ἕτερά εἰσι πραγματικῶς, ἀλλ' ὅτι οὕτως αὐτὰ θεωρεῖ ὁ ἡμέτερος λόγος. Σημεῖον δέ· τὴν γὰρ διάκρισιν αὐτῶν βουλόμενοι παραδοῦναι, « οὕτως — φασίν — ἔχειν τὴν οὐσίαν πρὸς τὴν ὑπόστασιν, ὡς τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν Πέτρον, καὶ ὅλως τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον », ἃ λόγῳ διαφέρει ἐπὶ τοῦ Πέτρου, ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἐν τῷ Πέτρῳ οὐκ ἄλλο πρᾶγμα παρὰ τὸν Πέτρον, πλὴν λόγος καθολικώτερος. Ἀλλὰ τὸ μὲν κοινὸν ἐν τοῖς ἀτόμοις οὐ πρᾶγμα, ἀλλὰ νόημα· ἐπὶ δὲ τῶν θείων τὸ κοινόν, ἤγουν ἡ οὐσία — ὅπερ ἀνάλογον εἶναί φασι τῷ ἀνθρώπῳ —, πρᾶγμα. Ὥστε οὐχ ἕτερα ταῦτα πράγματα λέγουσιν, ἀλλ' οὕτω νοεῖσθαι πρὸς ἄλληλα, ὡς τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον· ἐκεῖ δὲ τὸ κοινὸν οὐχ ὑπερβάλλει τοῦ ἰδίου πράγματι, οὐδ' ἡ φύσις τοῦ προσώπου — τὸ γὰρ ὑπερβάλλον ἦν ἂν τελειότερον, μία δὲ ἐκεῖ τελειότης —, ἀλλὰ λόγος μόνον ἐστὶν ἡ διαφορά, ὁ μὲν τῆς οὐσίας ὡς ἁπλῶς ὄντος, καθολικώτερος, ὁ δὲ τῶν ἰδιοτήτων ὥς τινων ὄντων, μερικώτερος· πάντα δὲ ἐκεῖ πρᾶγμα παντάπασιν ἕν.*

4-6 *non videtur haberi his verbis specifica quaedam citatio, etsi in ms. ad marginem virgulae citationis ponantur, et quidem duabus solum lineis.*

---

17. Quodsi quis Sanctorum, e contra, asseruit aliud essentiam esse et aliud proprietatem, sive hypostasim, non id dixit ut si diversa essent realiter, sed prout ipsa in mente nostra considerantur. Animadvertas tamen eos dixisse — intendebant enim distinctionem harum rerum tradere — « sic essentiam haberi ad hypostasim ut hominem ad Petrum, vel in genere, ut commune ad proprium », quae ratione differunt in Petro, neque enim homo in Petro aliud re est diversum a Petro, nisi sub universaliori ratione. Sed commune in individuis non est res, at mentis operatio; in divinis autem commune, sive essentia — quod analogum homini esse aiunt —, res est. Ergo non dicunt diversas res illa esse, verum sic ad invicem considerari, ut commune ad proprium. Sed ibi quod commune est non excedit re quod est proprium, nec natura personam — esset enim illud excellens quodammodo perfectius, dum perfectio ibi una est —, sed differentia solum adest ratione: universalior quidem ratio essentiae, tanquam simpliciter exsistentis, magis autem particularis proprietatum ratio, quasi quorundam entium; verum omnia ibi una prorsus res.

VI.

18. *Ταῦτα καὶ ἡμεῖς, ἀνδρῶν ἄριστε, τῇ σῇ φιλομαθείᾳ συνεισηνέγκαμεν. Εἰ μὲν καὶ πρὸς τὴν σὴν φιληκοΐαν καὶ τὴν ἐκείνων ἐπήρειαν ἱκανά, χάρις τῇ ἀληθείᾳ, παρ' ἧς πᾶσι τὸ ἀληθεύειν· εἰ δ' ἐκπίπτομεν, τούτου μὲν τὴν ἡμετέραν αἰτιατέον ἄγνοιαν, ἴσως δὲ καὶ τὸ τοῦ προβλήματος δυσχερές. Πίστει γὰρ μᾶλλον ἢ λόγοις ἐκείνων ἅπτεσθαι πειρατέον.*

Ἐκεῖνο μέντοι παρ' ἡμῖν ἀκίνητον ἔστω, μηδὲν τῶν προσεῖναι τῷ θεῷ λεγομένων πλῆθος μετὰ τῆς οὐσίας ποιεῖν· οὐδὲ διαιρετέον ἐκεῖ τὸν ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν, καὶ τὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀγαθότητα, καὶ ὅλως, τὸν ἔχοντα καὶ τὴν ἕξιν· οὐδὲ τὴν μὲν οὐσίαν ἐκεῖ φατέον ὑπερκεῖσθαι, τὰ δ' ἐν ἐκείνῃ ὑφεῖσθαι, οὐδ' ἐκείνην μὲν ὑφεστάναι, ἐκεῖνα δὲ ζητεῖν ἕδραν ἐν ᾗ ὑποστήσονται, ὡς ἂν καθ' αὑτὰ τῆς ἐνδεοῦς ὄντα φύσεως καὶ μὴ ὄντα. Ἀρχὴ γὰρ μὴ ὄντος ἡ ἄλλου ἔνδεια, καὶ τὸ τέλειον ἀπολώλεκε τὸ ἑτέρου δεόμενον.

Ἀλλὰ ταῦτα ἐπὶ μὲν τῶν κτισμάτων καὶ διαφόρους ἔχειν λόγους καὶ διάφορα εἶναι πράγματα, πειστέον· ἐπὶ δὲ θεοῦ πάντα ἓν ἐκεῖνα, λόγους

VI.

18. Et hisce nos, optime vir, tuae discendi cupiditati tributum contulimus. Profecto, si sufficientia illa sunt et pro tuo audiendi desiderio et ad calumnias illorum repellendas, grates habebimus veritati, ex qua omnibus veracitas fluit; sin autem excidimus, id quidem ignorantiae nostrae, at fortasse etiam problematis difficultati tribuendum erit. Fide enim potius quam ratiociniis illa apprehendere conandum nobis est.

Illud tamen apud nos immutatum maneat: nihil ex his, quae Deo esse dicuntur, pluralitatem cum essentia facere, nec distinguendum ibi esse exsistentem et essentiam, nec bonum et bonitatem, et uno verbo, nec habentem et rem habitam; nec dicendum ibi essentiam quidem superiorem esse, inferiora autem quae in ea sunt, nec illam certe subsistentem esse, alia vero basim quaerere, qua subsistant, quasi per se ipsa deficientis naturae essent, et non entia. Principium enim non entis alterius indigentia est, et perfectionem amisit, quod altero indiget.

Verumtamen haec, in creatis quidem, et diversas habere rationes et res diversas esse credendum est; sed in Deo omnia illa sunt unum,

πολλοὺς δεχόμενον καὶ πᾶσιν ἀληθῶς ἀνταποκρινόμενον. Παραινέσαιμι
f. 45v *δ'ἂν καὶ τοῖς τὰ παράδοξα ταῦτα βουλομένοις ἀποδεικνύναι, || καὶ τὰς ἀπείρους ταύτας κατατομὰς καὶ διαιρέσεις τῇ θείᾳ μονάδι προσάπτοντας, μὴ τοῖς δυσχερέσι καὶ δυσπορίστοις λόγοις πρὸς ταῦτα κατακεχρῆσθαι, μηδ' ἐπὶ τὰ ῥητὰ διὰ τῶν ἀρρήτων βαδίζειν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐπί τινα σταθμὸν ἐπειγόμενος, ἐξεπίτηδες διὰ τῆς μακρᾶς καὶ τραχείας καὶ κινδύνων γεμούσης βαδίζειν ᾑρεῖτο, ἐξὸν ἐπιτομωτέραν ἑλόμενον θᾶττον ἐπὶ τὸ κατάλυμα καὶ σῶν ἀφίκεσθαι. Εἰ γὰρ τοῦτο ποιήσαιεν καὶ τηρήσαιεν τὰ κοινῶς λεγόμενα περὶ τῆς θεότητος ἀξιώματα, οἶμαι τούτους τῆς παιδικῆς δόξης ἐπιτιμήσαντας ἑαυτοῖς, τοῖς φρονίμοις καὶ νοῦν ἔχουσι ῥᾳδίως συνθήσεσθαι.*

---

quod rationes multas admittit omnibusque vere correspondet. Sed consilium etiam darem mirandas has res demonstrare cupientibus et innumeras has divisiones et distinctiones unitati divinae applicantibus, ne ad id difficilibus et imperviis rationibus abutantur, nec dictis per ea, quae dici non possunt, contradicant; quemadmodum si quis, ad mansionem quandam properans, per longiorem et asperam et periculis plenam viam incedere de industria eligeret, cum posset, si breviorem elegerit, citius et salvus ad diversorium pervenisse. Si enim id fecerint, et servaverint quae communiter de Deo dicuntur axiomata, existimo illos, puerilis opinionis semetipsos incusantes, prudentibus et eis, qui intellectu pollent, facilius fore consensuros.

* * *

A manera de glosa

Es tan rectilíneo, exacto y evidente el modo de discurrir de Demetrio Cidonio en este discurso, que a mi parecer huelga todo verdadero comentario. Así y todo, para dar con su pleno enfoque y con una justa apreciación del mérito que encierra en el campo de la teología, algo podrán ayudar, tal vez, las siguientes observaciones.

1. *Demetrio Cidonio.*

Bien poco hemos de decir, en primer lugar, de los dos personajes, que intervienen en el opúsculo.

Respecto del autor, Demetrio Cidonio es — para todo bizantinista — sobradamente conocido, sin que tengamos que detenernos en presentarle, o en enumerar las azarosas vicisitudes de su larga existencia. Nacido en Tesalónica, de noble familia, hacia el 1324, tiene en su juventud como maestro al no menos célebre Nilo Cabásilas, y ocupa luego en la corte, por más de 30 años el cargo de primer ministro, con los dos Soberanos, Juan Cantacuzeno y Juan V Paleólogo. Alterna su permanencia en la corte con no breves estancias fuera de ella, en Roma, Venecia y, quizás también, en Milán. Al fin de su vida, amargado por la persecución de que es objeto su fe católica, se retira a Italia, donde muere ya anciano — tal vez en el Véneto —, hacia 1397/98 (1).

Un solo punto no se debe, a mi juicio, pasar por alto, hablando de Demetrio Cidonio, y es, que casi todas esas dificultades de su vida son de índole moral; nacidas, en parte, de la nobleza de sus sentimientos de amor a la patria, tan dividida como estaba entonces por luchas intestinas en razón de alcanzar el mando supremo del Imperio, y tan deprimida por la humillante presión otomana; pero nacidas, sobre todo, de las dudas que, ya desde bien joven, surgieron en lo íntimo de su conciencia por causa de la fe (2), y que le impulsaron a estudiar a fondo los escritos de la grande lumbrera de Occidente, Santo Tomás, hasta llevar a cabo — junto con su

(1) No parece que la muerte de DEMETRIO CIDONIO, como acaecida en *Creta* — y con las fatídicas circunstancias, por añadidura, de su demencia y apostasía de la fe —, puedan tener otro fundamento que el de una *Nota* de JORGE SCHOLARIOS sobre el Sínodo, que se tuvo en Constantinopla contra el patriarca Bekkos, en 1285. Recogió esta *Nota* DOSITEO DE JERUSALÉN en su « *Τόμος Ἀγάπης* », Jassy 1698, pág. 7; pero adviértase que la autenticidad de tal documento es más que dudosa, no solamente por ser del todo falso su contenido, sino aun por la poca conveniencia de lo que allí se dice con otros pasajes de las obras auténticas de SCHOLARIOS, en las cuales, aun siendo desabrido con CIDONIO y hostil a sus doctrinas, jamás osó imputarle ninguna de las acusaciones que ofrece la *Nota*. Pueden verse indicados esos pasajes en PETIT-SIDÉRIDÈS-JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, VIII, Paris 1936, p. XII (texto de la *Nota*, p. 507). También da el texto MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...* en *Studi e Testi*, 56, Città del Vaticano 1931, pp. 442-443, donde, además, queda ampliamente demostrada la falsedad histórica del escrito (pp. 443-450).

(2) Puede verse este punto documentado en mi obra *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae* en *Studi e Testi*, 116, Città del Vaticano 1945, pp. 16 ss.

hermano Prócoro — la versión al griego de las principales obras del Aquinate ([1]), y llegar, al fin — rompiendo con muchas amistades — al puerto tan deseado de la Iglesia Católica. Aliciente para ello encontró, sin duda, en el trato con la emperatriz Juana de Saboya (Ana Paleóloga, por su matrimonio con Andrónico III), la cual, contemporizadora a las veces por compromiso, siguió siendo católica siempre ([2]); en el continuo rozar con los demás personajes latinos de la corte, eclesiásticos o civiles; pero, más que nada, en su compenetración con el hijo de la reina, Juan V Paleólogo, para quien años más tarde había de dictar el documento de fe católica, emitida por el Soberano en Roma el 18 de octubre de 1369 ([3]).

Es bien que se pare la atención, más que en otras cosas, en este punto de las creencias católicas de Cidonio Porque se suele decir, en vago, que dio el paso a la Iglesia de Roma antes de 1365, sin precisar más la fecha. Pero si se tiene en cuenta que ya Nilo Cabásilas se decidió a componer su extensa obra contra Santo Tomás ([4]), precisamente por la defección de Demetrio Cidonio, su discípulo, habremos de decir que por lo menos antes ya de la muerte de Nilo — acaecida lo más tarde al principio del 1363 — era católico nuestro personaje ([5]). Yo más bien diría que lo fue abiertamente hacia 1360, o algo antes; es decir, poco más o menos, por el tiempo de la muerte de Gregorio Pálamas.

Y creo que como presentación del personaje basta lo dicho, aunque quedan aún no pocos puntos por aclarar respecto de Cido-

([1]) En el período que va desde fines de 1345 a 1360 fueron apareciendo, traducidas por DEMETRIO CIDONIO, la *Summa contra Gentiles*, el libro *Ad Cantorem Antiochenum*, las *Quaestiones disputatae de Potentia* — tal vez de Prócoro —, y la primera parte de la *Summa Theologica*. Sería, sin duda, el Padre dominico del convento de Pera, su profesor de latín en Constantinopla, quien inició a CIDONIO en el conocimiento del Angélico.

([2]) Sobre la actitud religiosa de Juana de Saboya puede verse el resultado a que llegué en mi estudio *La Confesión antipalamítica de Gregorio Acindino*, en *OrChrPer* 25 (1959) 234-240.

([3]) Cfr. MERCATI, *Notizie...*, p. 74 (nota 3).

([4]) Es el célebre tratado « *Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως κατὰ Λατίνων* », editado por mi, en su última parte, según el códice Vat. gr. 1117, del siglo XIV (*Studi e Testi*, 116, Città del Vaticano 1945).

([5]) Cfr. CANDAL, S. I., *Nilus Cabasilas*, pp. 19-23. Téngase en cuenta, además, que el diálogo íntimo sobre cosas de la fe entre DEMETRIO y Nilo comenzó ya en 1353. Desde esta fecha, por lo menos, se sentia propenso CIDONIO a abrazar la fe católica.

nio, que se irán despejando, a medida que se estudie más a fondo el rico epistolario de tan excelsa figura del mundo bizantino, político, literario y religioso.

2. *Constantino Asanes.*

Mucho más al aire necesariamente, por falta de documentación, ha de quedar el otro personaje del presente tratado, Constantino Asanes, a quien va dirigido.

Apenas si sabemos nada de él. Aun el eruditísimo cardenal Mercati dudaba de su verdadero nombre, que bien pudiera ser, decía, una confusión con el de Zacarías Asanes «*τοῦ Κεντηρίωνος*» (1). Pero el epistolario de Demetrio Cidonio — críticamente editado estos últimos años — nos presenta a Asanes en nueve cartas, seis a él dirigidas, y otras tres, donde de él se hace referencia. En ellas aparece, a veces, como tío del emperador Paléologo, Juan V, y, una vez también, como tío del hijo de éste, Manuel II, a quien precisamente escribe Cidonio (2).

Estaba, pues, Asanes emparentado con la familia imperial bizantina, y su verdadero entronque con ella lo hallamos, por lo menos una vez, consignado en los libros históricos del mismo Cantacuzeno, como suegro suyo (3). Era, por lo tanto, Asanes Constantino padre de la emperatriz Irene, esposa de Juan Cantacuzeno, y tío por afinidad de Juan V Paleólogo, por el matrimonio de éste con Elena, hija de ambos soberanos; era también, por esto mismo, tío

(1) MERCATI, *Notizie...*, p. 128, nota 2.

(2) Me refiero a la magnífica edición, hecha por el diligente bizantinista R.-J. LOENERTZ, O. P., *Démétrius Cydonès, Correspondance. Studi e Testi*, vol. 186 y 208. Città del Vaticano 1956/1960. Véanse las cartas 3, 71, 109 del volumen I, y 155, 185, 426 del II — dirigidas a ASANES mismo — y las otras 146, 163, 202 — esta última a Manuel II Paleólogo —, en las cuales se le recuerda. Todas estas cartas van, en orden de tiempo, de 1358 a 1375, exceptuando alguna de fecha incierta. — Precedentemente a LOENERTZ había dado ya con este filón de la correspondencia cidoniana, para conocer a ASANES, otro bizantinista, G. CAMMELLI, cuando en su estudio *Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio*, había hablado de tres hermanos Asanes, Juan, Constantino y Andrés, que tendrían su ascendencia en la casa búlgara Asanina. Cfr. «*Bessarione*» 36 (1920) 87-88.

(3) J. CANTACUZENUS, *Historia Byzantina*, II, 28 = MG 153, 589 C.

abuelo de Manuel II Paleólogo ([1]). Vino así a entroncar con la de los Paleólogos su nobilísima casa de la familia Asanina, de que descendía, como hijo, que era, al fin y al cabo, de Juan Asanes, rey de Bulgaria.

Pero mucho más que todas las noticias — no bien determinadas aún — de su prosapia, y las de sus hechos políticos particulares — algunos de los cuales consignó también en sus memorias Juan Cantacuzeno — ([2]), nos interesan, para nuestro asunto, dos documentos de índole religiosa, pero enteramente opuestos. Los dos nos pueden dar luz para conocer más exactamente la persona de Asanes.

Me refiero, en primer lugar, a una interesante lista de nombres de personajes bizantinos, enemigos declarados de la doctrina de Gregorio Pálamas. Se halla esa lista en el códice Vaticano griego 1096, fol. 29v, y pertenece, según Mercati, a los primeros años del último tercio del siglo XIV. En el segundo apartado de la lista, donde se agrupan diversos personajes ilustres de la familia augustal, figura como trigésimo en orden « *Κωνσταστῖνος ὁ 'Ασάν* » ([3]). Noticia preciosa, que nos hace ver, si no a un Asanes católico, al menos contrario ciertamente al cada vez más triunfante palamismo de aquella centuria, y deseoso de conocer a fondo la verdad, como aparece, de hecho, en el escrito de Demetrio Cidonio.

Lo doloroso es, que al cabo de unos años nos encontramos con otro documento, que no da lugar a duda sobre la vuelta de Asanes al palamismo, primero, en tiempo del patriarca Nilo (1379-1388), tal vez de palabra — no sabemos —, y después, por escrito, en el

([1]) Partimos de la afirmación de CANTACUZENO mismo, que parece ha de prevalecer, en este punto, sobre la noticia dada por C. DU CANGE en sus *Familiae byzantinae* (*Hist. Byzant.* 22, Venetiis 1729, p. 253), según la cual no CONSTANTINO ASANES, sino un hermano suyo, Andrónico, sería el padre de Irene. Adviértase también cómo la lista de los hermanos Asanes, puesta aquí por DU CANGE, no se acuerda bien con la que presenta CAMMELLI.

([2]) Pueden verse, por ejemplo, J. CANTACUZENUS, *Hist. Byzant.* I, 56; III, 18 = MG 153, 380 AB; 801 C.

([3]) Véase transcrita toda la lista en MERCATI, *Notizie*..., pp. 222-223, y allí mismo el valor histórico del documento, pp. 218-225. — Nótese que figura también en ella el nombre de Prócoro Cidonio, que ya había muerto con probabilidad el año mismo de su condena, 1368. Pero está precisamente el último de todos, y puede muy bien ser una añadidura posterior, a juicio de MERCATI.

de Antonio, su sucesor. No sin pena se lee, entre las Actas del patriarcado Constantinopolitano una « *Ὁμολογία τοῦ Ἀσάνη κῦρ Κωνσταντίνου* », en la cual, saliendo al paso a los que de él sospechan que es seguidor de Barlaám y Acíndino — condenados en los anatemas de la Fiesta de la Ortodoxia —, hace constar expresamente que también él proscribe los dogmas de ambos, « *ὡς ἀλλότρια τῶν ἀποστολικῶν καὶ πατρικῶν δογμάτων* » (1).

No podemos precisar cuándo lo hizo, por no llevar fecha el documento; pero hubo de ser, indudablemente, al principio del primer patriarcado de Antonio, a quien menciona Asanes como recientemente elegido. En los primeros meses, por lo tanto, del año 1389.

De Constantino Asanes no sabemos más.

3. *Tiempo del documento.*

Pasando, pues, a otro punto, difícil nos parece — por no decir imposible, a falta de documentación, — poder determinar la fecha exacta del escrito cidoniano que nos ocupa.

Es, sin duda, anterior al año, indicado más arriba, de 1389, porque aún aparece Asanes en Cidonio, o como católico, o muy propenso a serlo. Pero claro está que bien pudo ser dirigido a Asanes con muchos años de antelación. No tenemos, que yo sepa, más que argumentos internos para decidirnos por uno u otro lado. Ateniéndonos a ellos — pero en la advertencia de que pueden siempre fallar, o reservarnos alguna sorpresa —, diríase más bien que este escrito, tan razonable y mesurado en la forma, manifiesta en su autor un estado de ánimo no amargado aún, como sabemos que lo estuvo después, tras la condena de su hermano Prócoro. Este acto, tan injusto, de la Iglesia bizantina hizo prorrumpir desde entonces a Demetrio Cidonio en violentos ataques, de forma y fondo, contra todos los seguidores de Pálamas (2). Nada de esto encontramos en el tratado que editamos hoy.

(1) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et Diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, II. *Acta Patriarchatus Constantinopolitani 1315-1402*. Vindobonae 1862, docum. 502, p. 267.

(2) Recogí la cita exacta de todos estos documentos — seis en total — en mi estudio precedente *El libro VI de Prócoro Cidonio*, donde puede verse cuáles son y dónde se hallan. Cfr. *OrChrPer* 20 (1954) 251-252. Bien patente aparece en esos escritos el amargo resentimiento de DEMETRIO CIDONIO.

Sacamos, pues, en consecuencia, que debe ser anterior al año fatídico de 1368, sin que, por ahora, podamos precisar nada más.

4. *Análisis del escrito.*

Nos resta hacer tan sólo alguna observación directa sobre el tratado mismo, tal como se presenta a una atenta lectura, bajo el aspecto teológico.

Lo primero que resalta, a nuestro juicio, es la índole marcadamente escolástica del escrito. Y no tanto me refiero al hecho — que examinaremos después — de llevar el asunto casi exclusivamente por vía de razón, cuanto a las envidiables cualidades de orden, disposición lógica y claridad, con que de ordinario encuadran sus especulaciones, aun en las materias más astrusas, los teólogos que llamamos escolásticos.

Es el caso de Demetrio Cidonio. Conserva la pauta inconfundible de las escuelas, y procede por grados, tras el exordio (*núm. 1*) [1], primero, a plantear bien el problema, y antes de resolverlo plenamente según su sentir, a descubrir, luego, los fallos de la doctrina opuesta, para tener ya más a favor suyo la exposición de la verdad, que vendrá en seguida, y el camino abierto para deshacer las dificultades, que se objeten al fin. Cuatro pasos, como se ve, bien definidos.

a) El primero lo da (*núm. 2*) con proponer de manera tan viva aquel enrevesado sorites de los palamitas, con el cual — haciendo trampolín, para su conclusión, de las propriedades personales divinas — intentan demostrar que, en Dios, por fuerza han de ser cosa diversa, por un lado, la esencia divina, y por otro, los divinos atributos, vida, sabiduría, bondad e infinitos otros. Irrebatible creen ellos su posición (*núm. 3*), pero deberían considerar — sigue exponiendo Cidonio — que la conclusión contraria, la que él sustenta con la Iglesia tradicional, no es tan deleznable, como piensan (*núm 4*). Deberían temer, en cambio, no estén quizás llenas de contradicción cada una de las premisas de su flamante raciocinio (*núm. 5*).

[1] El inevitable exordio de todos estos tratadistas bizantinos — vaciado, casi siempre, como en molde —, con el toque consabido de la propia incompetencia, que a nosotros nos parece ahora, no diré falsa, pero sí postiza humildad. Sin duda que DEMETRIO CIDONIO se sentía más capaz que otros para afrontar el problema.

b) Y, en verdad, la demostración de este último aserto es el segundo paso en el tratado de Cidonio, que lo hace ver de mil maneras. Por de pronto, aquí se trata de las propiedades absolutas que hay en Dios, y ellos arguyen de las que son relativas (*núm.* 5). Por otra parte, aun suponiendo verdadera la distinción palamítica entre esencia y propiedades divinas, seguiríase el absurdo de no ser fácil de acertar cuál de las dos cosas tendría en ese caso prioridad de orden y de causa, so pena de decir que hay confusión y no orden en las cosas divinas. Pero cualquiera de las hipótesis que se establezcan para salir del paso, es enteramente inadmisible. Demetrio Cidonio considera cinco — todas las que pueden venir en cuenta — y las va rechazando como absurdas (*núm.* 6). Además, que si dicen que la esencia es la que produce, y no las propiedades, como las dos constituyen la persona, y a ésta propriamente se refieren las acciones, tendríamos en las personas divinas una parte causada, no operativa, lo que es también absurdo (*núm.* 6); más aún, se seguiría también que la esencia de Dios es persona, con todas las aberraciones a que da lugar tan grande error (*núm.* 7). Mucho han de mirar, por lo tanto, los palamitas, al cúmulo de absurdos que fluyen de su sistema, y han de procurar primero zanjar las propias dificultades, que querer dar asalto, sin más, al castillo roquero de las tradicionales creencias (*num.* 8).

c) Viene después el tercer paso de Cidonio, la exposición directa de la enseñanza católica en este punto. Toda ella va deslizándose tranquila, con la grandiosa serenidad de una lenta corriente de hondo cauce. En Dios tiene que haber — así discurre — todas las perfecciones, ya sea formalmente en sí las que no llevan consigo mezcla alguna de imperfección, ya sea de modo eminente las que no son tales. Por ejemplo, la sabiduría (*num.* 9). Está en Dios y en nosotros, pero de muy distinta manera; no como en nosotros inconstante y sujeta al error, ni como en potencia, sino formando una misma realidad con la esencia divina, de la cual sólo se diferencia por la operación de nuestra mente, que considera lo que es realidad única como si fuera múltiple, por sus diversas manifestaciones. Todo ello se debe a la infinita perfección divina, por una parte, y, por otra, a la limitación de nuestra inteligencia (*núm.* 10). ¡ Magnífico todo este apartado 10 del discurso cidoniano! Es fundamento firme y preciso de la conclusión, que se apresta a deducir. Porque entre las perfecciones que hay en Dios, claro está que hay que contar la paternidad y la filiación — toda vez que existen en

nosotros —, pero con toda la perfección purísima, que encierra su realidad, no mezcladas con tantas imperfecciones, como se dan entre los hombres (*núm. 11*). Ahora bien: es verdad que esas propiedades quedan opuestas entre sí, mas no respecto de la esencia divina en que se consideran. Pueden, por lo tanto y tienen que ser con ella una sola cosa (*núm. 12*); al par que, consideradas entre sí, tienen que ser diversas y subsistentes, como identificadas que están con las dos divinas personas del Padre y del Hijo. Por eso nos dice la fe católica que el Padre y el Hijo son una misma esencia, pero dos personas realmente distintas; o, lo que es lo mismo, que « el Padre y el Hijo sólo se diferencian en su relación de paternidad y filiación, mientras que en todas las demás cosas son una misma realidad » (*núm. 13*).

d) Ha llegado con esto Demetrio Cidonio al punto de dar un paso adelante, el cuarto de su discurso, importantísimo para su fin. Es decir, va a responder ahora a tres dificultades, que no son solamente invención del adversario, por afán de contradecir, sino que — por nacer del asunto mismo que se ventila — van a dar a conocer mejor, una vez resueltas, el profundo misterio del presente problema trinitario.

α) Exponiendo *la primera* (*núm. 14*), rechaza Cidonio la consecuencia de que, siendo la paternidad y la filiación divinas iguales a la esencia, hayan de ser también iguales entre sí. Mejor dicho, son ciertamente una misma cosa, si se las mira en la esencia, mas no son lo mismo según la razón propia de cada una de ellas, puesto que formalmente tienen en sí oposición mutua. Y la razón de esto está en la infinitud de la esencia divina, que abarca en sí cosas opuestas, mientras no se dé en ellas contradicción. Lo que sucede es, que — por la pequeñez de nuestro entendimiento — no podemos comprender que algo, a la vez, sea uno y múltiple. Basta decir, para salvar el absurdo, que no se consideran las dos afirmaciones bajo el mismo respecto.

β) A *la segunda* dificultad (*núm. 15-16*), de que, en la hipótesis hecha de distinguirse sólo con la razón las propiedades personales y la esencia divina, se distinguirían sólo de la misma manera las divinas personas entre sí, sale al paso Demetrio Cidonio, diciendo que es muy diverso lo que sucede en Dios, de lo que sucede en las cosas humanas. No pueden ser éstas al mismo tiempo, sino la única cosa que son; pero no así en la divinidad, donde no hay propiamente número, sino en las personas. Es nuestra mente limitada

la que cree haber número entre las varias realidades que considera en ella, pero que, en hecho de verdad, no son todas ellas más que una sola, que es la esencia infinita de Dios.

γ) Y, con esto, *la tercera* dificultad se desvanece de por sí (*núm. 17*). Porque si alguna vez los Santos parece que ponen en contraposición la esencia y las propiedades, lo afirman así solamente como resultado de una operación de nuestro entendimiento, de la misma manera, dicen, que distinguimos entre hombre y Pedro, entre la noción general, que es algo común, y la aplicación concreta al individuo. Sino que, en Dios, « lo que es no excede en realidad a lo que es propio, ni la esencia a la persona », porque « la diferencia es sólo de razón ».

Ha llegado, con esto, Demetrio Cidonio a la conclusión de su brillante razonamiento (*núm. 18*). Quiere, por consiguiente, dejar bien asentado — después de afirmar que es la fe, mas que la razón humana, la que aquí entra en juego —, que en Dios es todo uno, esencia y atributos; aun cuando — precisamente por ser una sola realidad infinita el ser divino, que todo lo abarca — podamos considerarlo los hombres, con nuestra razón, bajo muy diferentes aspectos. Lo que no se puede hacer — termina diciendo —, es poner en Dios una realidad superior, que es la esencia, y otras inferiores, los atributos, « que busquen una base en que subsistan ».

No va más allá el discurso de Demetrio Cidonio, y no hace falta, ciertamente, alargarle más, para demostrar su tesis.

5. *Juicio del mismo.*

Al principio del apartado anterior aludíamos al hecho de que Cidonio desarrolla su discurso — exclusivamente, pudiera decirse — por vía de razón. No cabe duda que imitaba en esto al Angélico, la estrella polar de su teología, que había guiado un día la zozobrante barquilla de su fe al puerto de la verdad. Y aquí es precisamente donde yo encuentro el mérito principal del escrito presente; es decir, en la compenetración íntima, de que hace gala, con las enseñanzas del doctor escolástico por excelencia. Todas y cada una de las afirmaciones de Cidonio no son sino el eco de otros tantos pensamientos teológicos, explanados magistralmente por Santo Tomás, en las tres obras que el político, literato y teólogo bizantino había logrado convertir en sangre propia. No hacemos más que insinuar la idea, porque sería tarea demasiado ardua — que no consiente la rapidez de estas notas — la de ir parangonando los dichos de Cido-

nio con las tesis similares del Aquinate, bien en los libros primero y cuarto de la *Summa contra Gentiles*, bien en las dos primeras cuestiones y en las cuatro últimas del tratado suyo *De Potentia*, o bien, finalmente, en aquellas otras de la *Summa Theologica*, en su primera parte, que versan directamente sobre las personas divinas o sus perfecciones.

También, a mi juicio, da realce no pequeño y valor teológico al raciocinio de Cidonio, en modo especial, la concatenación rigurosa de las ideas, desde el principio hasta el fin, apoyándose siempre a prueba de lógica en lo ya probado; de tal manera que, si saltamos uno solo de los numerosos anillos de esa cadena, perdemos forzosamente el hilo del discurso. Es, además, alabanza del autor, no trascurable, el no haber dejado cabos sueltos, por decirlo así, en lo que iba exponiendo. De hecho, ninguna de sus afirmaciones queda al aire, sin el apoyo inmediato de la prueba. Mas las cosas humanas son limitadas, y de aquí mismo — por lo sutil, a veces, del pensamiento — creo que nace la dificultad, en ciertos casos, de entrever en seguida todo el alcance de las ideas cidonianas.

Esto — que no deja de ser un defecto en medio de tanta riqueza como encierra el tratado, debido, sin duda, a la concisión de su desarrollo —, me da pie para manifestar otro punto de crítica. Es, ciertamente, preciosa la solución, que da Cidonio, en el número 17, a la tercera dificultad. Pero no acertamos a ver si lo que allí se dice es solamente para zanjar algún paso patrístico concreto, que él tenga de mira, o si quiere, quizás, asentar un principio de interpretación general, cuando los Santos Padres presentan, a veces, cierta oposición entre la esencia divina y las divinas operaciones. Y claro está que los teólogos palamitas a ello se agarran, aunque apartándose casi siempre del contexto patrístico. Por eso ¡qué bien hubiera procedido nuestro sagaz teólogo, haciendo ver que la exégesis por él dada, era de aplicación práctica para entender los dichos de los Padres, si tal vez parecían algo contrarios, en este punto, a la doctrina católica! Bastaría haber aducido unos cuantos, y haberlos explicado satisfactoriamente del modo propuesto.

No sabríamos decir por qué no lo hizo. Capacidad tenía para ello Demetrio Cidonio.

Roma, 27 enero 1962,
fiesta de S. Juan Crisóstomo, doctor de la Iglesia.

MANUEL CANDAL, S. J.

Généalogie des Ghisi

dynastes vénitiens dans l'Archipel

1207 - 1390

La notice sur les Ghisi qu'on trouve, accompagnée de leurs armoiries en couleurs, à partir du XVe siècle dans les listes alphabétiques des familles nobles vénitiennes, dit que leurs ancêtres, venus d'Aquilée, fondèrent l'église paroissiale de San Simeon Profeta ou San Simeon Grande au sestier de Santa Croce (1). Mais la tradition était récente. Le catalogue le plus ancien de ces familles, qui se trouve dans l'*Origo civitatum Italie seu Venetiarum* (XIIe et XIIIe siècle) ignore les Ghisi (2). La liste insérée dans la chronique latine anonyme des origines de Venise à l'année 1360 contient de première main les mots *Gixii de... uenerunt*. Dans l'espace vide un annotateur du XVIe siècle écrivit *Aquilegia* (3). Les premiers membres de la famille connus par leurs noms sont, en août 1147 Lazaro Ghisi de Canareggio (4), en août 1172,

Voici la première des études sur les dynastes vénitiens de l'Archipel, annoncées dans *Orientalia Christiana Periodica*, 25 (1959) 165 en n. Elle est fondée en très grande partie sur des documents inédits, voire inconnus jusqu'ici, dont je dois la connaissance à M. Raimondo Morozzo della Rocca, directeur, à M.elle Bianca Strina et à M. Luigi Lanfranchi, de l'Archivio di Stato de Venise. M.elle Franca Tiepolo a répondu avec patience et compétence à mes demandes écrites et orales, plutôt nombreuses. M. Alfredo Stussi, Vénitien et romaniste, m'a aidé à déchiffrer et à comprendre les documents en dialecte vénitien. A eux et à tous les amis des Frari, mes sincères remercîments.

(1) Codd. Marcian. It. VII 2034 (collocazione 8834), f. 64v; It. VII 52 (coll. 7604), f. 47; Vindobonen. (Foscarini) Lat. 6147, f. 29v; Marcian. It. VII 104 (coll. 8611), f. 36; It. VII 186 (coll. 7654), f. 30; It. VII 33 (coll. 7804), f. 58. Cf. FL. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae*, VI, Venetiis 1749, 386.

(2) *Origo civitatum Italie seu Venetiarum*, ed. R. Cessi (Fonti per la storia d'Italia, 73), Roma 1933, 46-47 et 142-161.

(3) Cod. Marcian. Lat. X 36 A (coll. 3326), f. 184v.

(4) R. MOROZZO DELLA ROCCA-A. LOMBARDO, *Documenti del commercio Veneziano nei secoli XI-XIII*, 2 voll. Torino 1940, n° 91, t. I 92.

Domenico Ghisi de San Simeon et en juillet 1187 Giovanni et Pellegrino Ghisi (1). Ces deux noms reviennent en janvier 1194, et Giovanni est dit de San Stae, paroisse sise au sestier de Santa Croce (2). La liste des élus au grand Conseil de 1261 à 1297 montre la famille divisée en plusieurs branches (3). On y trouve des Ghisi parmi les représentants des sestieri de San Marco, de Canareggio, de Santa Croce, de San Polo. Et il y en avait, dès cette époque, dans l'Archipel et en Crète (4).

Au sestier de San Polo les Ghisi étaient établis dans la paroisse de Sant'Agostin (5), au sestier de Santa Croce dans celles de San

(1) A. Baracchi, *Le carte del Mille e del Millecento che si conservano nel R. Archivio notarile di Venezia*, 4, Archivio Veneto 9 (1875) 100-101 nº 52 (1172.VIII, Rialto); S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, 2, Venezia 1854, 421 nº vii (1187.VII).

(2) R. Morozzo della Rocca-A. Lombardo, *Documenti del commercio Veneziano nei secoli XI-XIII*, 2 voll., Torino 1940, nº 420 t. II, 411. Sur les paroisses vénitiennes v. A. Quadri, *Descrizione topografica di Venezia*, Venezia 1844; V. Piva, *Il patriarcato di Venezia*, t. II, Venezia 1960. Sur la paroisse San Simeon Grande v. Quadri, 333-339. L'ancienne paroisse San Stae fait partie de celle de San Cassiano, Quadri, 359-364. Sur les deux églises v. Fl. Cornelius, *Ecclesiae Venetae*, VI, 386-392 et II 388-392.

(3) Liste conservée dans une copie du XVIIIe siècle, cod. Marcian. It. VII 551 (coll. 7281), f. 92v-254; publiée, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, ed. R. Cessi, t. I, Bologna 1950, 269-362. Les noms sont disposés par années et par sestieri, de sorte que nous pouvons les citer sans renvoyer à la page, indiquant seulement l'année de l'élection et le sestiere que l'élu représentait. L'élection avait lieu en automne, généralement à la Saint-Michel (29 septembre) et le mandat, qui durait une année, s'exerçait pour les trois quarts l'année suivante. Quand un même nom paraît deux fois la même année pour le même sestiere, cela veut dire que l'élu perdit son mandat (p.e. parce qu'il avait quitté le territoire vénitien) et fut réélu. On prendra garde au fait que la liste comporte des lacunes: les noms des conseillers pour Santa Croce manquent de 1272 à 1274, ceux des conseillers pour Canareggio de 1284 à 1292. Enfin, il est bon de rappeler que les « élections », au XIIIe siècle, n'avaient rien de populaire. Les électeurs étaient trois, désignés parmi les membres du conseil par un système qui est un tirage au sort plutôt qu'une élection.

(4) Je reviendrai, si Dieu le veut, sur les Ghisi de Crète, sur ceux d'Amorgos, et sur les Ghisi de l'Archipel qui n'appartenaient à aucune de ces branches.

(5) Sur les Ghisi de Sant'Agostin v. notre quatrième partie, note historique nº 4. — L'ancienne paroisse de Sant'Agostin est englobée aujourd'hui dans celle de Santa Maria Gloriosa de' Frari; A. Quadri, *Descrizione*, 379-390.

Simeon et de San Stae, au sestier de San Marco dans celle de San Moisè, au sestier de Canareggio dans celles de San Felice et de San Geremia. Cette dernière branche est l'objet de notre étude. A elle se rattache la dynastie de l'Archipel.

Le seul travail original sur celle-ci a paru il y a plus d'un siècle (1). Il eut le grand mérite de signaler un nombre étonnant de sources, à peu près toutes inédites alors, et dont la plupart le sont encore. Mais il fourmille d'erreurs, trop longtemps répétées sans qu'on prenne la peine de les contrôler. Elles étaient dues en partie à la précipitation avec laquelle l'auteur travaillait et à la confiance excessive qu'il avait dans ses conjectures et hypothèses, en partie aussi à l'emploi d'informations tardives, qu'il aurait fallu passer au crible d'une critique sévère avant de les incorporer à une construction historique. C'est le cas pour les généalogistes vénitiens Barbaro et Capellari (2). Pour remédier à ce dernier groupe d'erreurs nous présentons une généalogie des Ghisi de San Geremia, jusqu'à leur extinction en 1390, fondée autant que possible sur des témoignages contemporains, et à leur défaut, sur celui des généalogistes, dûment contrôlé et affecté au besoin d'un ?, qui en signale la qualité inférieure (3). Notre travail comprend six parties principales: I. La généalogie complète des Ghisi de San Geremia. II: Celle d'une branche des Ghisi de San Simeon, de 1282 à 1437, que Barbaro et Capellari ont greffée par erreur sur l'arbre généalogique de ceux de San Geremia. III. Des regestes servant de preuves aux deux généalogies. IV. Cinq notes, éclaircissant des points obscurs de la généalogie et de l'histoire des Ghisi. V. Un index alphabétique par

(1) K. Hopf, *Ghisi*, dans J. S. Ersch-J. G. Gruber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, 67, Leipzig 1857, 336-345. Les données de cet article sont reprises (et sur quelques points tacitement corrigées) dans K. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*, Ersch-Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, 85 et 86, 1867 et 1868. La généalogie est résumée sous forme d'arbre généalogique (sans indication de sources) dans Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin 1873, 486.

(2) Sur ces auteurs voir les références données *Or.Chr.Per.* 25 (1959) 177 n. 1 et 178 n. 1.

(3) Chemin faisant il a fallu restreindre le programme du travail, qui menaçait de dépasser les limites fixées. Pour les numéros 34, 52, 53 et 57-62 de la généalogie, où les sources à citer seraient nombreuses, j'ai dû — provisoirement je l'espère — m'en tenir aux généalogistes, qui, d'ailleurs, méritent confiance, autant que je peux voir.

prénoms de tous les Ghisi recensés dans les deux généalogies. VI. Trois tableaux, dont les deux premiers réunis forment l'arbre généalogique des Ghisi de San Geremia, le troisième celui des Ghisi de San Simeon compris dans la deuxième partie. Une septième partie, contenant plusieurs pièces justificatives, paraîtra dans la deuxième partie du présent volume.

Nous espérons que cette étude déblaiera le terrain et montrera le chemin à ceux qui voudraient reprendre l'une ou l'autre des monographies de Karl Hopf sur les dynastes italiens de l'Archipel. Quand elles seront toutes refaites, on pourra entreprendre, avec quelques chances de succès, d'écrire une histoire de la Grèce après la Quatrième croisade, qui contienne toute la matière de l'ouvrage de Hopf, sans en répéter les erreurs (1).

I

I. – Généalogie des Ghisi de San Geremia.

Les personnages dont les noms composent cette généalogie sont énumérés génération par génération. Il y a sept générations, sans compter l'ancêtre. On a distingué les générations et à l'intérieur des générations les lignées, par des sous-titres appropriés. Les noms eux-mêmes sont précédés d'un numéro d'ordre et la numérotation est unique et continue. Les mêmes numéros accompagnent les mêmes noms dans les arbres généalogiques de notre sixième partie, et les suivent, à l'intérieur de la généalogie, quand c'est nécessaire ou simplement utile pour éviter une confusion entre homonymes.

Quand un nom est suivi d'un ?, le personnage est connu seulement par des sources tardives — d'ordinaire les généalogistes — ou bien les documents où il paraît laissent des doutes sur son identité (2).

(1) Pour une liste des travaux de Hopf v. E. Gerland, *Bericht über Carl Hopfs litterarischen Nachlass und die darin vorhandene fränkisch-griechische Regestensammlung*, Byzantinische Zeitschrift, 8 (1899) 347-386; p. 364-369: Verzeichnis der im Druck erschienenen Werke von Carl Hopf.

(2) Ces obscurités tiennent à plusieurs causes: fréquence des homonymes; hétéronymie (un personnage porte en plus du prénom officiel, un ou plusieurs surnoms); négligence de certains testataires, qui parlent de leurs parents sans préciser, voire sans exprimer la parenté!

Les dates renvoient aux regestes de notre troisième partie, à moins qu'une référence spéciale soit donnée en note. Pour les mois de janvier et de février les dates *more Veneto* sont toutes transposées en style commun.

Après les données tirées des documents nous présentons celles des généalogistes, Marco di Marco Barbaro (1511-1570) et Girolamo-Alessandro Capellari-Vivaro (1666-1748).

L'œuvre de Barbaro (*Arbori de' patritii Veneti*, ou *Genealogie Venete*, ou *Discendenze delle famiglie patrizie*) est conservée en quatre manuscrits, que nous désignons par les quatre premières lettres de l'alphabet:

A = Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek (2 voll.). Codd. Latt. (olim Foscarini) 1655-1656. XVI[e] siècle.

La généalogie des Ghisi au t. I, cod. 1655, f. 180-181[v]. Au f. 180, notice préliminaire sur la famille, notice brève sur les Ghisi de Crète, avec une esquisse de leur arbre généalogique et leurs armoiries. F. 180[v]-181[v], arbre généalogique, disposé horizontalement. Les noms des deux dernières générations (fils et petit-fils de Lorenzo di Giacomo, daté 1563 dec. 4) sont ajoutés après coup. Dans les marges de l'arbre généalogique, notes sur différents personnages de celui-ci, qui n'ont pas toutes un signe de renvoi, en sorte qu'il faut un peu d'attention pour voir à qui elles se rapportent (1).

B = Venezia, Biblioteca Marciana (4 voll.). Codd. Itt. VII 925-928 (coll. 8594[a]-8597). Début du XVIII[e] siècle, de la main de Tommaso Corner (2). Copie de A, avec une continuation jusqu'à la fin du XVII[e] siècle (3). La généalogie des Ghisi, au t. II, cod. 8595, f. 162-163.

Ne devinant pas à qui se rapportaient certaines notes marginales, le copiste les transcrivit à la file au bas du f. 162[v], comme suite de la notice préliminaire (4), disposition qu'on retrouve dans C et D. Au

(1) C'est le cas p. e. pour les légendes des numéros 44 et 45 de cette généalogie. — Pour la période 1261-1297 la liste des élus au G. C. a été la source principale de Barbaro.

(2) Sur Tommaso Corner voir les références données *Or.Christ.Per.* 25, 177 n. 3.

(3) Pour apprécier la méthode de certains continuateurs voir p. e. le cas des Querini, *Or.Christ.Per.* 25, 176-177.

(4) Ce sont les légendes rapportées aux numéros 6, 25, 22, 52 de cette généalogie, au n° 2 de notre deuxième partie, au n° 62 de la présente. Le copiste de B les a transcrites dans l'ordre où nous venons de les énumérer.

f. 163, en bas à gauche, une autre main ou une autre plume transcrivit un extrait de G. Fr. Palladio degli Olivi, Historie del Friuli, t. I, Udine 1660, p. 86. On retrouve cet extrait, de première main, dans C et D.

C = Venezia, Archivio di Stato (7 voll.). Copie de B, par Antonio Maria Tasca, 1733-1743. Sans cote.

La généalogie des Ghisi au t. IV, p. 31-38.

D = Venezia, Biblioteca del Museo Civico Correr (7 voll.) Codd. Cicogna 2498-2504 (olim 510-516).

La généalogie des Ghisi au t. IV, cod. 2501, f. 30-36.

Nous renvoyons au seul ms. A, sauf raison spéciale. Nous reproduisons *in extenso* les légendes qui accompagnent les noms, parce qu'elles permettent de reconnaître les sources — parfois perdues — de l'auteur et de comprendre sa manière, plus ou moins heureuse, de les exploiter (1).

Le *Campidoglio Veneto* (4 volumes) de Capellari est conservé à la Biblioteca Marciana, codd. Marcian. Itt. VII 15-18, collocazione 8304-8307. La généalogie des Ghisi se trouve au t. II, cod. 8305, f. 119-121. Une copie de l'ouvrage existe à l'Archivio di Stato de Venise.

Nous présentons le nom de la famille Ghisi avec l'orthographe moderne. Au moyen-âge on écrivait Gisi ou Gysi. Nous traduisons les prénoms en italien moderne, pour des raisons d'uniformité, sauf, naturellement dans les citations littérales. Pour les noms des familles et des paroisses vénitiennes nous suivons l'usage vénitien actuel, qui n'est pas toujours cohérent.

Généalogie

L'ancêtre

1. MARCO (?) — Fils (Barbaro et Capellari): Geremia 2, Andrea 3, Marino 4, Giovanni 5, Leonardo (?) 6. Filles (Capellari): Agnese 7, Maria 8, Giacomina 9 Filosa 10.

Barbaro, en regard du nom de Marco: « Ho hauuto questa descendentia da loro, et / li nomi che hano li numeri sopra sono / comprobati

(1) Voir p.e. p. 135 n. 1 et n. 2.

da me per i libri che ho ue/duto. mà deli nomi senza li numeri / mi sono riportato alla descendentia / sua. et tengono opinione loro che / Piero signato # sia stato figlio di / Marin d'Andrea et che Felippo / non abbia hauuto prole » ([1]).

Première génération: Enfants de Marco.

2. GEREMIA, conquérant dans l'Archipel (1207), demeure à Négrepont (1216.XI.17 et 1216.XII). Frère de Marino de San Geremia 1228.IX (qui passa ensuite à San Moisè 1256.I.24). Usurpateur d'Andros 1243.VIII.11. — Filles: Marchesina (?) 11; Betta (?) 12.

Hopf, comprenant mal une phrase très-obscure de Marin Sanudo Torsello, affirme que Jean III Doucas Batatzès, empereur grec de Nicée (1222-1254), ayant enlevé l'île d'Amorgos à Angelo Sanudo, duc de l'Archipel (1230 c.-1262), en fit présent à Geremia ([2]).

3. ANDREA, conquérant dans l'Archipel (1207), de la paroisse San Geremia, seigneur de Tinos et Mykonos (1245.I), frère et débiteur de Marino de San Moisè (1261.II.11), créancier d'Angelo Sanudo, duc de Naxos (1239.IV, Négrepont), complice de Geremia, usurpateur d'Andros (1243.VIII.11). Banni, puis relevé du ban (1252.III.14; cf. 1253.III.19), de nouveau banni et relevé (1259.III.28), Marino de San Moisè (son frère) s'étant porté garant pour lui (1259.I.10). Mort après 1260.II. (v. 1261.II.11), avant 1277.III.19. — Fils: Bartolomeo 13, Giovanni 14, Roberto 15, Geremia 16, Filippo 17, Simonino 18, Marino 19. Fille: Anfelise 20.

Dans Barbaro manquent Giovanni, Roberto, Simonino, Anfelise, mais il y a en plus: 1° « Marchesina, moglie di Lorenzo Tiepolo, dose » (simple lapsus; c'est la fille de Geremia); 2° « Felise. 1289. deli xli

([1]) Les *numeri* sont les dates qui accompagnent beaucoup de noms dans les arbres généalogiques de Barbaro. Sur Pietro marqué # voir notre deuxième partie n° 2.

([2]) Marin SANUDO TORSELLO, *Istoria del regno di Romania*, HOPF, *Chroniques*, 133, semble vouloir dire que l'empereur grec (qui n'est pas désigné par son nom) donna, *par légard pour Geremia Ghisi*, l'île à quelqu'un, qui d'après le contexte paraît être Filippo Ghisi, gendre de Geremia. Mais Sanudo, qui écrivait sous Nicola Sanudo, cinquième duc de l'Archipel (1323-1341), a-t-il bien retenu et même bien compris ce que lui disait son garant, Marco II Sanudo, troisième duc (1262-1303)?

eles(seno) Piero Gradenigo ». Felice Ghisi figure parmi les électeurs du doge Pietro Gradenigo (1289.XI.25), mais ni le nom de son père ni celui de sa paroisse ne sont indiqués, et la sentence du 24.XII.1284, qui énumère au complet les fils d'Andrea, ne le connaît pas.

Dans le ms. A de Barbaro (f. 180v) le nom de Felise et la légende qui l'accompagne se trouvent juste au dessus de celui de Geremia 16. C'est ce qui donna lieu, semble-t-il à une méprise singulière de Hopf, qui écrit: « ... Geremia, der das väterliche Haus bei S. Felice in Venedig geerbt hatte und nach dem Jahre 1289 kinderlos starb [1].

4. MARINO de San Geremia, frère de Geremia 2 (1228.IX et 1256.I.24), frère et créancier d'Andrea 3 (1261.II.11), frère d'Agnese, 7 (1266.IV.9), encore à San Geremia 1252.IX et 1253.VIII, mais à San Moisè 1256.I.24. Garant pour Andrea (son frère) 1259.I.10. Du Grand Conseil pour San Marco 1261, 1264, 1265. Testament 1266.IV.9. Vivant 1266.VIII. Mort avant 1270.VIII. Veuve Maria; testament 1277.IX.13. — Fils: Marco 21, Geremia 22, Andrea 23, Nicola 24, Giovanni Vesiga 25, Giacomo 26, Pietro-Picardo 27, Bartolomeo Furlàn 28, Roberto 29. Filles: Giborga 30, Agnese 31, Caterina 32, Marchesina 33.

5. GIOVANNI (?). Barbaro et Capellari.

Dans le documents de l'époque on trouve seulement Giovanni Ghisi de San Stae (1194.I-1224.V-1225.VI.9 et IX.13), fils de Giovanni (probablement celui de 1187.VII), et sûrement identique à Giovanni Ghisi, conseiller ducal (1224.I.1-1225.IV.25), créancier (1224.IX.27 et 29) du roi de Hongrie [2]. Est-ce lui que les généalogistes ont donné pour fils à Marco de San Geremia?

6. LEONARDO (fils de Marco?) de San Geremia (1224.II.18/23-1224.XI.11-1225.VI.25), sûrement identique à L(eonardo) Ghisi de Canareggio (1227.IV.28) et peut-être à Leonardo Ghisi, inspecteur des quais et voies publiques (1224.IX.27) et à Leonardo Ghisi, témoin (1226.III.21). Mais ces deux derniers pourraient être aussi

(1) HOPF, *Ghisi* 337 et note 8, renvoie au décret du G. C. de 1280.X.17; v. nos regestes à la date. Pour Felice Ghisi, électeur de Pietro Gradenigo, v. Marin SANUDO, *Vite dei Dogi*, L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, XXII, 577.

(2) *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, ed. R. Cessi, 3 voll. Bologna, 1950, 1931, 1934 (dans la suite: *Delib.*), t. I 5 nº 6, 12 nº 36, 17 nº 52, nº 58, 19 nº 61, 20 nº 63, nº 66, 22 nº 74, 23 nº 76, 31 nº 118, 34 nº 131, 61 nº 59, 70 nº 91, nº 92, 71 nº 95.

Leonardo Ghisi de San Stae (1221.IV) débiteur, et Leonardo Ghisi (1194.I.) témoin [1].

Leonardo Ghisi de San Geremia est probablement parent de Geremia, Andrea, Marino, mais les sources ne le disent *pas*, et il est impossible de le prouver, ni de déterminer le degré de parenté.

Barbaro, en regard du nom de Leonardo: « 1261. De maiori cons(ili)o sexterii canaregli / Leonardus Gisi, et dapò lui Marinus / Gisi s. Felicis. percio li giudico fratelli. / Lun(ar)do 1275. deli xli elesseno Dose Giacomo Cont(ari)ni. / Lun(ar)do 1300. conseglier ». Si Leonardo Ghisi, élu membre du G. C. pour Canareggio en 1261, était frère de Marino Ghisi de San Felice, élu en même temps pour le même sestier, il n'était pas frère de l'autre Marino (celui de San Moisè), élu également en 1261 membre du G. C., mais pour le sestier de San Marco! Dans le ms. A de Barbaro (f. 180v) le nom de Lunardo est rattaché à Marco, son père, non par une ligne pleine, mais en pointillé, signe que Barbaro doutait de la filiation, tandis qu'il n'exprime aucun doute sur celle de Giovanni. — Leonardo Ghisi, électeur du doge Giacomo Contarini (1275.IX.6) et conseiller ducal (1300.X.14) est presque certainement Leonardo Ghisi de San Stae [2].

7. AGNESE, sœur de Marino 4 (1266.IV.9 et 1282.VIII.18), dame régnante de Karystos en Eubée (1266.IV.9 et 1269.VII.2), vraisemblablement veuve d'Othon de Cicon, seigneur de Karystos (1250.XII-1263.III.21) et tutrice de Guido (*alias* Guidotto) fils d'Othon. - Enfants: Guidotto de Cicon(?) et Anfelise (de Cicon?) 1282.VIII.18. Quatrième partie, note n° 1.

8. MARIA, fille de Marco 1 (?). Capellari.

9. GIACOMINA, fille de Marco 1(?). Capellari.

10. FILOSA, fille de Marco 1(?). Capellari. — Le nom, inattesté, cache peut-être celui d'Anfelise, en usage dans la famille; ci-dessous n° 20 et n° 36.

Deuxième génération. a. Filles de Geremia 2.

11. MARCHESINA (?). Marin Sanudo Torsello, Istoria del regno di Romania, dans Hopf, Chroniques 123, dit que Lorenzo Tiepolo,

(1) Leonardo de San Geremia: *Delib.* I 8-9 n° 22, 132 n° 7, 31 n° 120. L. de Canareggio: *Delib.* I 145 n° 45. Leonardo: *Delib.* I 70 n° 90, 98 n° 171. Leonardo de San Stae: MOROZZO-LOMBARDO, *Documenti* n° 595 t. II p. 135. J'ai négligé la descendance de Leonardo, fils (?) de Marco de San Geremia, parce que la filiation est très douteuse et parce que l'arbre généalogique que donne Barbaro semble être celui des Ghisi de San Felice, sauf quelque erreur.

(2) Notre quatrième partie, note historique n° 3.

le futur doge (1268-1276) épousa la fille aînée de Geremia Ghisi, mais il ne dit pas le nom de celle-ci.

P. Litta, Famiglie celebri italiane, Tiepolo di Venezia, tavola I, stampata nel 1835 (= fasc. xxiv, dispensa 52) l'appelle Agnese Ghisi. Le ms. A de Barbaro l'appelle Marchesina, mais la donne par erreur comme fille d'Andrea, frère de Geremia. Martin da Canal (Chronique, chap. 263= Archivio storico italiano, 8 [1845] 603) dit que l'épouse de Lorenzo, au moment de son élection, était Marchesina, mais il ne donne pas le nom de famille. E. Cicogna, dans une note au texte de Martin da Canal (Arch. stor. it. 8, 754 n. 351) dit que la seconde épouse du doge était Marchesina, fille de Bohémond de Brienne, roi (titulaire sans doute) de Rascie ou de Romanie, mais n'indique aucune source. A. da Mosto, I dogi di Venezia, ed. 2, Venezia 1961, p. 91, écrit.: « L. Tiepolo sposò in prime nozze Agnese Ghisi, e in seconde Marchesina, figlia di un sovrano balcanico, che non si sa se fosse il re di Romania o piuttosto Boemondo di Brenne, Re di Rascia e fratello di Giovanni, Imperatore d'Oriente ». Mais lui non plus n'indique sa source, que je n'ai pas retrouvée.

12. BETTA (Isabetta) (??), fille cadette de Geremia, épousa Filippo Ghisi, un parent assez proche pour qu'il y eût empêchement canonique au mariage, nécessitant une dispense, que d'ailleurs on ne demanda pas; Marin Sanudo, Istoria, dans Hopf, Chroniques 123.

Sanudo ne dit pas comment s'appelait la fille de Geremia. Le ms. A de Barbaro et Capellari ignorent son existence. Le nom de Betta apparaît pour la première fois dans le ms. D de Barbaro, f. 32: « Betta, moglie di Francesco Giusti q. Alfonso Romano, che morì a Sabore nella vittoria contro Federico Barbarossa ». Le nom du mari, qui diffère de celui donné par Sanudo, et la mention de la bataille légendaire de Salvore, n'inspirent pas confiance dans la source inconnue d'où cette note est tirée.

Deuxième génération. b. Enfants d'Andrea 3.

13. BARTOLOMEO I, fils d'Andrea (1259.I.10 et III.28), seigneur des îles 1277.III.19. Très âgé 1292.VI-VII c. [1]. — Fils: Giorgio 34.

Barbaro: « Bortholomio ».

[1] *Chronique de Morée*, éd. J. LONGNON, Paris 1911, 309 § 781; éd. J. A. BUCHON, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, 1, Paris 1845, 370. Pour la date v. éd. Longnon, p. CXVII-CXIX et J. LONGNON, *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris 1949, 269-271, avec citation des sources.

14. GIOVANNI et

15. ROBERTO, fils d'Andrea 3, morts avant leur père (1284.XII.24).

16. GEREMIA et

17. FILIPPO, fils d'Andrea 3, morts avant leur père (1284.XII.24). Mais 1284.XII.22 ils sont dits fils et *héritiers* défunts de feu leur père!

Barbaro, modifiant une tradition de famille, attribue à Filippo un fils Pietro et trois petits-fils, Giacomo, Nicola, Antonio, que Capellari, conformément à la tradition (erronée), attribue à Marino 19.
Hopf, Ghisi 337 et Chroniques 486, identifie Filippo avec son homonyme, époux de la fille cadette de Geremia 2; v. n° 12. De plus il fait de lui l'ancêtre des Ghisi, seigneurs d'Amorgos au XIV[e] siècle!

18. SIMONINO, fils d'Andrea 3, mort avant son père, 1284.XII.24.

19. MARINO, fils d'Andrea 3 et frère de Bartolomeo 13. Testament oral 1281.XI.15, Andreville; ratifié 1282.VI.22, Négrepont. — Filles: Maria 35; Anfelise 36, Agnese 37. Fils naturel: Rolandino 38.

Capellari, suivant une tradition de famille, rejetée ou plutôt modifiée par Barbaro (v. n° 1), assigne à Marino un fils, Pietro de San Simeon, avec toute sa descendance, qui se continua jusqu'à son temps! Voir notre deuxième partie.
Hopf, Ghisi 339 et Chroniques 486, lui assigne pour fils Pietro, mentionné 1280.X.17, sans nom de père ni de paroisse!

20. ANFELISE, fille d'Andrea 3, veuve de N., 1284.XII.24.

Deuxième génération. c. Enfants de Marino 4.

21. MARCO, fils de Marino, 1277.IX.13. Mort avant son père. — Fils naturel: Roberto 39.

22. GEREMIA, fils de Marino 4 (1253.VIII et 1266.VIII). A Candie (?) 1279.IX.16 et 20; cf. 1258.III.7. Créancier de feu Andrea Ghisi (son oncle) 1280.X.17. Premier testament 1282.VIII.18; nouveau projet 1283-1295; définitif 1295.XII.19. Vivant, 1298.XI.15 Mort avant 1299.III.6. Épouse: Tommasina Dolfin, 1277.IX.13 et 1305.II.27. Du Grand Conseil pour San Marco 1261, 1265, 1279, 1281. — Sans enfants, 1301.VI.9.

Barbaro: « San Moisè. 1261/Gieremia » et en marge: « cancellaria, lib(ri) di collegio. Gieremia con/seglier 1287 ».

23. ANDREA, fils de Marino 4 (1277.IX.13). Passe de la paroisse de San Moisè dans celle de San Zulian (sestier de San Marco) avant 1283.V.15. Du Grand Conseil pour San Marco 1265, 1278, 1279 (bis), 1280. Mort avant 1295.XII.19. – Fils: Francesco 40. Fille: Alessandrina 41; fille naturelle: Maria 42; fille (naturelle ou belle-fille?): Biriola 43.

Barbaro: « 1270 / Andrea ».

24. NICOLA, fils de Marino 4 (1270.VIII). Fait carrière en Romanie (1272.VIII.13). Grand connétable d'Achaïe (1342.IV.27). Épouse (après 1271.IV.11) Jacopina ou Giacomina, veuve de Tommaso Querini de Candie (1271.III.23-IV.11-1279.III.10-1282.VIII.18). Du Grand Conseil pour San Marco 1265, 1266, 1267 Nicolaus Gisi; 1268 Nicolaus Gisi lo Visiga; 1275 Nicolaus Gisi lo Scopulo (cf. 1279.III.10). Mort avant 1279.III.10. — Sans enfants (1301.VI.9). Beau-fils et belle-fille: Pietro et Ymiglia, fils et fille de Tommaso Querini de Candie (1280.X.30).

Barbaro: « Sest(ier) S. Marco. 1268 Nicolò detto Visiga ». — Hopf, Ghisi 339, en fait un fils de Marino 19, le fait vivre jusqu'en 1318 et lui donne comme épouse Barthomée, fille de Jean Chauderon, grand connétable d'Achaïe (mort en 1294), héritière des fiefs de Toporice et de Valaques [1].

25. GIOVANNI Vesiga, fils de Marino 4 (1277.IX.13), vivant 1283.V.15, mort avant 1284.XII.22. — Sans enfants (1301.VI.9).

Barbaro: « Zuanne » et en marge: « 1296. Zuanne era di quel cons(igli)o di xl che deliberò serrare il gran cons(igli)o ». Il confond le nôtre avec Giovanni Ghisi de San Stae [2], ou plutôt avec Giovanni Ghisi de San Felice, élu au G.C. pour Canareggio 1275, 1277, 1279, 1280, 1282, 1294.X.2. C'est pourquoi il lui assigne un fils « Pietro / 1317. Scr(itto) » et un petit-fils « Nicolò / S. Felice 1336 ». Par une nouvelle confusion il attribue à ce dernier une descendance qui est

[1] Comme source il cite la Chronique de Morée, éd. Buchon, 252 et 387 = éd. Longnon, 208-209 § 527 et 328 § 829. Que le lecteur veuille bien s'y reporter.

[2] Giovanni, fils d'Antonio Ghisi de San Stae, fit son testament 1297.XI.2, instituant exécuteurs Leonardo Ghisi de San Stae, son cousin germain, Elena (née Morosini), épouse de Leonardo, et Andrea, fils de Leonardo et Elena; Commissaria Elena Ghisi (Procuratori di San Marco *de ultra*), 1299.VI.19; sur Leonardo v. Quatrième partie, note historique nº 3.

en partie celle de Nicola Ghisi de San Simeon, comme montre une comparaison avec la généalogie donnée par Capellari. Deuxième partie, n° 4.

26. GIACOMO, fils de Marino 4 (1283-1295 et 1295.XII.19). Tiré du ban de Venise 1293.IX.6, son frère Pietro-Picardo s'étant porté garant pour lui. En Istrie 1295.XII.19. Vivant 1301.VI.9. Du Grand Conseil pour San Marco 1279 Iacobus Gisi, 1280 Iacobus Gisi frater Hieremie, 1282 et 1283 Iacobus Gisi. — Fils: Geremia 44, Fazino (*alias* Fantin) 45. Marino 46. Barbaro ajoute Roberto 47. Fille: Vermiglia 48.

Barbaro: « Sest(ier) S. Marci 1280/Giacomo.

27. PIETRO, fils de Marino 4, surnommé Picardo, 1284.XII.22. Picardo, garant pour son frère Giacomo 1293.IX.6. Picardo, frère de Geremia 22 dans le projet de testament 1283-1295. Pietro, fils de Marino 4, dans la sentence de 1301.VI.9. Du Grand Conseil pour San Marco 1277 et 1278 Petrus Gisi; 1279, 1280, 1281, 1283 Picardus Gisi. Pour San Polo 1294.II.22 Picardus Gisi. Mort avant 1301.VI.9. — Sans enfants (1).

Barbaro lui assigne un fils Antonio, probablement par confusion avec Pietro Ghisi de San Simeon. Deuxième partie, n° 2.

28. BARTOLOMEO Furlàn, fils de Marino 4 (1295.XII.19). Furlàn, frère de Geremia 22 (1301.VI.9). Du Grand Conseil pour San Marco 1275 Bartholomaeus Gisi; la même année (réélu) Forlanus de cà Gisi; 1276 Bartholomaeus Gisi. Pour Canareggio 1280 Forlanus de cà Gisi (2). N'avait pas 12 ans à la mort de son père (1301.VI.9). Vivant 1325.IX.21. — Enfants?

Barbaro: « Sest(ier) di S. Marco 1276 / Bartholomeo / detto Furlàn. 1340 morì.

(1) Le cas de Pietro-Picardo est instructif. Un seul document (1284. XII.22) lui donne son double nom. Mais le projet de testament de Geremia di Marino de San Moisè de 1283-1295 nomme un frère de Geremia et fils de Marino, appelé Picardo, lequel ne figure pas, sous ce nom, dans la liste complète des fils de Marino (1301.VI.9) et doit donc être identique à l'un de ceux qui y sont nommés!

(2) Même remarque pour Bartolomeo-Furlàn que pour Pietro-Picardo. Sans le témoignage d'un autre document, comment deviner que le Bartolomeo Ghisi, et le Forlano di cà Ghisi, élus la même année pour représenter au G.C. le même sestier, sont un seul et même personnage?

29. ROBERTO (*alias* Vberto), fils de Marino 4 (1277.IX.13). Frère de Geremia 22 (1282.VIII.18). Témoin 1280.XI.4, Candie. N'a pas 12 ans à la mort du père 1301.VI.9. Vivant à cette date; mort avant 1340.III-V. — Fils: Andrea 49, Nicola 50, Marino 51.

Barbaro: « Ruberto ».

30. GIBORGA, fille de Marino 4 (1277.IX.13).

31. AGNESE, fille de Marino 4 (1277.IX.13). Épouse un Vitturi, probablement Sebastiano, 1301.VI.9.

32. CATERINA, fille de Marino 4 (1277.IX.13), moniale 1295. XII.19.

33. MARCHESINA, fille de Marino 4, sœur de Bartolomeo Furlàn 1301.VI.9.

Troisième génération. a. Petits-enfants d'Andrea 3.

34. GIORGIO I, fils de Bartolommeo 13.

Barbaro: « Zorzi » et en marge: « Zorzi / signore di Tine, Micone, / et un terzo di Nigroponte ». — Fils: Bartolomeo 52 et Marino 53. — Sur une prétendue fille de Giorgio, Alix, et son prétendu mariage en 1328 avec Ruggero Premarin v. 1439.IV.15.

35. MARIA, et

36. ANFELISE, et

37. AGNESE, filles, et

38. ROLANDINO, fils naturel de Marino 19, connus par le testament de leur père, 1281.XI.15, Andreville.

Troisième génération. b. Petits-enfants de Marino 4.

39. ROBERTO, fils naturel de Marco 21 (1277.IX.13), neveu de Geremia 22 (1295.XII.19).

40. FRANCESCO, fils d'Andrea 23 (1295.XII.19) et (probablement), sans indication de parenté, dans 1283-1295. Vivant 1301.I.7 (1339.III.-1342.I).

Barbaro: « 1301 / Francesco ».

41. ALESSANDRINA (Lessandrina), fille d'Andrea 23 (1295. XII.19), épouse Ravà, fils de feu Pietro Ravà de Zara, 1298.VIII.23 cf. 1299.III.6 et VI.17.

42. MARIA, fille naturelle d'Andrea 23 (1277.IX.13).

43. BIRIOLA (fille d'Andrea 23?), sœur de Francesco 40 (1283-1295).

Dans son projet de testament de 1283-1295 Geremia Ghisi de San Moisè écrit: « Ancor lasè a Jacomo meo frar libre cc et Picardo meo frar libre ccc et a Furlan libre ccc / Laso a Francesco libre d en cotal mainera que s'el uolese dir nientee de li d(iner) qu'eo ài scosi per / carta de Jacomo, li qual eo ài dai per mariar sa sor Biriola, qu'elo de quel qu'eo li laso non abia/niente e qu'el li sia demandao tuto quel qu'eo ài speso depò la morte de lo pare... ». Si, comme il semble bien, Francesco est le fils d'Andrea 23 (notre n° 40) sa sœur Biriola est, ou bien une sœur qui n'est pas nommée ailleurs, ou bien c'est, soit Alessandrina, soit plutôt Maria (n° 42) désignéee par un surnom, à moins qu'Andrea Ghisi ait épousé une veuve, et que Biriola soit la demi-sœur de Francesco, née du premier mariage de sa mère.

44. GEREMIA, fils de Giacomo 26, neveu de Geremia 22 (1295. XII.19). Vivant 1339.III (?).

Barbaro: « 1317. Scr(itto) / Gieremia » (1), avec un fils Piero 54.

45. FAZINO (*alias* Fantin), frère de Geremia 44 (1339.IV.15).

Barbaro: « 1322, dec. 4 / Fantin » (2).

(1) L'abréviation *Scr.*, que nous avons rencontrée au n° 25 et qui revient aux numéros 46, 50 et 51 doit se lire *Scritto*. Le mot se trouve en toutes lettres au f. 180 du ms. A de Barbaro: « 1315. Marco di Candia. Scritto ». C'est le début d'une phrase, qu'on trouve tout entière, à propos du même Marco Ghisi de Crète, dans G. A. MUAZZO, *Cronica delle famiglie nobili Venete che abitarono in regno di Candia*, cod. Marcian. It. VII 124 (coll. 7421), f. 64: « 1315. Marco Gisi quondam Zuanne de Candia, scritto in C(onsigli)o de 4.ta [i.e. Quaranta] per esser del Gran Consiglio ». Marco di Giovanni Ghisi de Candie s'était fait inscrire au registre ouvert par décret du G. C. du 19.VII.1315 (aujourd'hui perdu); ROMANIN, *Storia*, 2, 348 et n. 1.

(2) La date « 1322, dec(embre) 4 » (cf. n° 54) prouve que Barbaro a consulté un registre perdu de la série Balla d'oro ou Barbarella à l'Avogaria di Comun. Le premier registre actuellement conservé (Avog. d. Com. 162/I) va de 1414.IX.13 à 1441.VIII.22. Sur la Barbarella ou Balla d'Oro v. B. CECCHETTI, *I Nobili e il Popolo di Venezia*, Archivio Veneto 3 (1872) 432.

46. MARINO, frère de Geremia 44 (1342.I.3).

Barbaro: « 1319. Scr(itto) / Marin ». Capellari lui assigne un fils, Giacomo 55, che Barbaro présente comme neveu de Geremia 44, sans pouvoir décider s'il était fils de Marino ou de son frère Fantin (i.e. Fazino).

47. ROBERTO (?), fils de Giacomo 26.

Barbaro: « Ruberto ».

48. VERMIGLIA, fille de Giacomo 26, sœur de Geremia 44 et de Fazino 45 (1339.III-1342.I).

49. ANDREA, fils de Roberto 29 (1340.III-V).

Barbaro: « Andrea ».

50. NICOLA, fils de Roberto 29 (1340.III-V).

Barbaro: « 1316 in C(andi)a Scr(itto) / Nicolò ». — Probablement père de Marino 56.

51. MARINO, fils de Roberto 29 (1340.III-V).

Barbaro: « 1316 in C(andi)a Scr(itto) / Marin ».

Quatrième génération. a. Arrière-petits-fils d'Andrea 3.

52. BARTOLOMEO II, fils de Giorgio 34. — Fils: Giorgio 57.

Barbaro: « Borthol(omi)o / 1301 electus ab electoribus / signore come il padre, Principe dacaia, gran / contestabile del » [1] et en marge: « Cancell(eria) libr(o) vi di gratie / 1341: cum nobilis uir Bartholomeus Gisi / tercerii Nigropontis, Tinarum et Miconarum dominator... » — Grazie 9 (olim 6), f. 12v (1341.VII.8).

53. MARINO, fils de Giorgio 34. — Fils: Nicola 58, Giovanni 59.

Barbaro: « Marin ».

Quatrième génération. b. Arrière-petits-fils de Marino 4.

54. PIETRO (?), fils de Geremia 44.

Barbaro: « 1365.dec.4 / Piero ».

55. GIACOMO, fils de Marino 46, petit-fils de Giacomo 26 (?).

Capellari, sans descendance. Barbaro: « In Cast(ell)o 1349 / Giacomo / nepote di Geremia ». Barbaro ne sait pas s'il était fils de Marino

[1] Lire: « Gran contestabile del principe d'Acaia »; *Chronique de Morée*, Longnon, p. 1 (titre).

46 ou de Fazino 45. Il lui attribue par erreur la descendance de Giacomo Ghisi de San Simeon, fils de Pietro et frère de Nicolò Ghisi de San Simeon; 1333.VI.4 et deuxième partie, nº 3.

56. MARINO, fils de Nicola Ghisi de Candie (notre nº 50?), fait ses preuves de noblesse 1383.I.28; Avogaria di Comun, Raspe IV, 1, f. 50-50v.

Cinquième génération. a.

57. GIORGIO II, fils de Bartolomeo 52. — Fils: Bartolomeo 60.

Barbaro: « Zorzi / signore come il padre ».

Cinquième génération. b.

58. NICOLA, fils de Marino 53. — Fils: Marino 61.

Barbaro: « Nicolò ».

59. GIOVANNI, fils de Marino 53.

Barbaro: « Zuanne ».

Sixième génération. a.

60. BARTOLOMEO III, fils de Giorgio 57. Épouse: Teodora Asanina [1]. — Fils: Giorgio 62.

Barbaro: « Bortholomio / signore come il padre. 1383, ali 18 sett(emb)rio si prouò del gran cons(igli)o » = Avogaria di Comun, Raspe IV, 1, f. 62.

Sixième génération. b.

61. MARINO, fils de Nicola 58.

Barbaro: « Marin ». D'après le continuateur de Barbaro (ms. D, f. 32) Marino eut quatre filles: Margarita 63, qui épousa un Dandolo; Filippa 64, qui épousa un Correr; Agnese 65 qui épousa un Falier; Marulla 66, qui épousa un Querini.

[1] DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, éd. R.-J. Loenertz, t. II (Studi e Testi 208), Vatican 1960, 451 nº 22 (1398.V.21) et 452 nº 23 (1407.XII.8).

Septième génération.

62. Giorgio III, fils de Bartolomeo 60. — Mort peu avant 1390.VII.24, sans enfants (1).

Barbaro: «Zorzi, / signore come il padre» et en note: «essendo li sindici a Negroponte / fecero leuare un suo testamento et tolseno il dominio per la sign(o)ria / contro le leggi feudali / come ha scritto uno di questa famiglia » (2).

II. – Généalogie des Ghisi de San Simeon (1283-1437).

Pour la généalogie des Ghisi Marco Barbaro se servit d'un arbre généalogique (*descendentia*), composé seulement de noms, qu'il eut d'un membre de la famille, et qui représentait évidemment la tradition familiale. Il chercha ensuite dans les sources historiques (*i libri*) des renseignements sur les personnages, et quand il en trouvait il les inscrivait sous forme de dates (*numeri*) au dessus des noms, se fiant pour le reste à la tradition de la famille (3). Il modifia pourtant cet arbre généalogique sur un point essentiel, ce dont il a soin de nous prévenir (4), et encore sur deux autres points, à peine moins importants, oubliant cette fois d'avertir le lecteur. On s'en aperçoit néanmoins quand on compare attentivement son arbre généalogique à celui dressé, ou plutôt recopié, par Capellari. Ce dernier, conformément à la tradition que Barbaro connut, mais rejeta ou plutôt modifia, donne à Marino d'Andrea de San Geremia — notre n° 19 — un fils, Pietro Ghisi de San Simeon (1325.VIII.10), dont la descendance se perpétua à Venise

(1) F. Thiriet, *Régestes des délibérations du sénat de Venise concernant la Romanie*, I, Paris-La Haye 1958, 187 n° 777; cf. V. M. Coronelli, *Isolario* (Atlante Veneto, II), Venezia 1696, 231.

(2) V. 1446.IX.13. — « levare un testamento » veut dire recueillir et mettre par écrit un testament oral. Un tel document s'appelle *breviarium testamenti*. L'autorité judiciaire peut lui conférer la valeur d'un testament (*firmare in testamentum*); cf. p. e. 1282.VI.22. Les « leggi feudali » sont le chapitre 133 des Assises de Romanie, éd. G. Recoura, Paris 1930, 244.

(3) V. première partie, n° 1.

(4) V. *ibidem*.

jusqu'au début du XVIIIe siècle. Grâce à un document, malheureusement perdu ou non retrouvé, Barbaro savait que le père de ce Pietro s'appelait Filippo, et, identifiant ce dernier — à tort — avec le frère de Marino — notre nº 17 — il modifia en conséquence l'arbre généalogique. Lui et Capellari énumèrent, en plein accord, trois fils de Pietro de San Simeon: Giacomo, Nicola, Antonio. Chez Barbaro le premier est appelé Giacomo de San Simeon, et ceci est remarquable, car le généalogiste ne connaît la paroisse d'origine ni du grand-père, Filippo, ni du père, Pietro! Deux frères, Giacomo et Nicola de San Simeon sont attestés (1333.VI.4) et Antonio de San Simeon est attesté aussi (1340.III.-V) mais sans indication de parenté. A partir de ce point Barbaro et Capellari divergent, au moins en apparence. Chez Barbaro, Giacomo et Nicola n'ont pas de postérité. Capellari leur en connaît une, qui est, comme on verra, en grande partie attestée par les documents contemporains. Or elle se retrouve chez Barbaro, mais déplacée et assignée à deux homonymes, comme on verra aux numéros 3 et 4 de notre généalogie. — Celle-ci est construite comme celle des Ghisi de San Geremia. Toutefois elle est moins sûre, parce que les documents contemporains sont plus rares [1]. Elle s'arrête à la quatrième génération, à laquelle appartient Lorenzo — nº 14 — fils de Francesco, petit-fils de Giacomo, arrière-petit-fils de Pietro de San Simeon. A partir de Lorenzo l'accord entre Barbaro et Capellari garantit la valeur de la généalogie, qu'on pourrait d'ailleurs contrôler par les chartes, qui se multiplient à partir de la seconde moitié du XVe siècle.

Généalogie.

L'ancêtre.

1. FILIPPO Ghisi, de San Simeon 1282.VIII.18. Du G. C. pour Santa Croce 1261, 1265, 1267, 1270 Philippus Gisi (les noms pour 1272-1274 manquent). 1275, 1276, Philippus Gisi; 1277 Philippus Gisi qui venit de capitanea contra Almissanos [2]; 1280, 1281 Philippus Gisi; électeur 1279. — Fils: Pietro 2.

(1) L'anneau le plus faible de la chaîne est Francesco di Giacomo (nº 7), attesté seulement par les généalogistes. Il sera difficile de le retrouver, avec certitude, dans les documents, à cause de son homonyme et cousin, Francesco nº 9, lui aussi de San Simeon!

(2) Cf. Andrea DANDOLO, *Chron.*, ed. E. Pastorello, Rerum Italicarum Scriptores, XII, 1, p. 324, 14-17. HOPF, *Ghisi* 338, identifiait le com-

Barbaro: « Felippo » et en marge: « Del gran cons(igli)o del sest(ier) S. ✠ Felippo 1261.1275.1278. et 1279 elector. Anni sine patre ». Barbaro l'identifie par erreur avec Filippo, fils d'Andrea, seigneur de Tinos et Mykonos, de la branche de San Geremia, nº 17 de la généalogie précédente.

Première génération.

2. Pietro de San Simeon, fils de Filippo 1 (?). Du G. C. pour Santa Croce 1267, 1282 Petrus Gisi; 1284.I.14, 1294.XI.4, 1296, Petrus Gisi Sancti Simeonis. Mort 1325.VIII.10. — Fils: Giacomo 3, Nicola 4, Antonio 5.

Capellari: « 1297. Pietro », et en note: « 1297. Pietro Ghisi, figliuolo di Marino q. Andrea, nel chiudere del Gran Consiglio l'anno 1297 con gli altri di sua famiglia fu compreso nell'ordine de' patritii. giace nella chiesa de' Frari, alla cui sepultura si legge:
MCCCXXV die X mensis Augusti sepultura D. Petri Gisi de confinio S. Simeonis prophete et suorum heredum.

Barbaro: « 1275 figlio di Felippo / Piero / 1301 / conseglier / 1311.1320 morì » et en marge: « Cancell(eria): commemorial(i) I / conseglieri / 1300 Lunardo / 1309 Piero Gisi » (1).

Deuxième génération.

3. Giacomo de San Simeon, fils de Pietro 2(?), frère de Nicola 4 et père d'Almorò 6 (1333.VI.4). — Fils: Almorò 6; Francesco 7.

Capellari: « Giacomo » avec deux fils: « Almorò » et « 1379. Francesco ».

---

mandant contre Almissa (dont il dit qu'il se distingua!) avec Filippo Ghisi, époux de la fille cadette de Geremia; première partie, nº 12. C'est une erreur qu'il ne répéta pas dans la Geschichte Griechenlands.

(1) Dans le t. I des *Commemoriali* un Pietro Ghisi — ni le père, ni la paroisse ne sont nommés — figure aux dates et avec les qualités suivantes: du Conseil des Quarante 1304.XI.16; témoin 1308.IV.29 et 1314.I.21; conseiller ducal 1308.V.5 et 1315.VII.16; chef des Quarante 1317.IX.26; ufficiale alle ragioni estraordinarie 1324.VI.28; [R. Predelli: *I libri commemoriali della republica di Venezia*, I, Venezia 1876, 44 nº 206, 86 nº 367 et 134 nº 597; 86 nº 369 et 153 nº 670; 183 nº 62; 257 nº 405. Est-ce toujours le même et toujours le nôtre? Hopf, *Ghisi* 339, envoie comme ambassadeur à Constantinople le député aux comptes extraordinaires qui reçoit, à Venise, le 28.VI.1324, une somme payée par l'empereur grec!

Barbaro: « 1311 / Giacomo / S. Simion » ... sans enfants! Mais Barbaro attribue à un autre Giacomo (nº 55 dans la généalogie précédente), deux fils: Almorò de San Simeon et Francesco de San Simeon, et à ce dernier il assigne toute la descendance que Capellari attribue à Francesco, petit-fils de Pietro et fils de Giacomo de San Simeon!

4. NICOLA de San Simeon, fils de Pietro 2 (?), frère de Giacomo 3 et oncle d'Almorò 6 (1333.VI.4). — Fils: Pietro 8; Francesco 9; Raffaeletto 10. Fille: Cecilia 11.

Capellari: « Nicolò », avec deux fils, « 1379. Pietro » et « Raffaeletto ».
Barbaro: « 1311/Nicolò », sans enfants! Mais Barbaro assigne à un Nicolò Ghisi de San Felice, daté 1336, fils de Pietro daté 1317, cinq fils, parmi lequels « Piero » et « Raffaeletto »! Et ce dernier Piero a trois fils, dont deux, Andrea et Federigo, se retrouvent chez Capellari, tandis que le Raffaeletto de celui-ci a un seul fils Giovanni, comme le Raffaeletto de Barbaro. Enfin, Pietro Ghisi de San Simeon, fils de Nicola et père d'Andrea et de Federico Ghisi de San Simeon, est attesté 1386.IV.15 et 1413.VII.19! L'erreur de Barbaro est évidente. Il se trompe encore quand il fait du Nicola Ghisi de San Felice de 1336 et du Pietro Ghisi de 1317, un petit-fils et un fils de Giovanni di Marino Ghisi de San Moisè — le nº 25 de la généalogie précédente — car ce Giovanni mourut sans enfants.

5. ANTONIO de San Simeon, fils de Pietro 2 (?), attesté 1340.III-V, sans indication de parenté. — Fils: Almorò 12; Pietro 13.

Capellari: « Antonio », avec un seul fils, Almorò.
Barbaro: « 1318/Antonio/Scr(itto) », avec deux fils, Almorò et Pietro.

Troisième génération. a.

6. ALMORÒ, fils de Giacomo 3 (1333.VI.4), sans enfants d'après Capellari et Barbaro.

7. FRANCESCO, fils de Giacomo 3 (?). — Fils: Lorenzo 14; Pietro 15; Giovanni 16; Antonio (?) 17; Nicola (?) 18.

Capellari: « 1379. Francesco ».
Barbaro: « 1347. dec. 4 Francesco in S. Simion ». Mais Barbaro le fait fils d'un autre Giacomo; v. plus haut nº 3. La date du 4 décembre prouve que Barbaro a consulté un registre perdu de la Balla d'Oro, où devait figurer le nom du père. Il y eut donc simultanément deux

Francesco Ghisi de San Simeon: celui-ci et le nº 9, son cousin, comme il y eut deux Almorò, (nº 6 et nº 12) et deux Pietro (nº 8 et nº 13)... sauf erreur chez les généalogistes [1].

Troisième génération. b.

8. PIETRO de San Simeon, fils de Nicola 4 (1386.IV.15). — Fils: Andrea 19; Federigo 20. Fille: Lucia 21.

9. FRANCESCO, *alias* Franceschino, fils de Nicola 4 (1371.VI.16 et 1413.VII.19). Épouse: Lucia Cavallo 1371.VI.16. — Fils: Moretto 22; Jacobello 23. Filles: Isabella 24; Orsolina 25.

10. RAFFAELETTO de San Simeon, fils de Nicola 4 (?). Capellari et Barbaro; cf. 1371.VI.16 et 1382.V.2 (sans indication de parenté). — Fils: Giovanni 26.

11. CECILIA, fille de Nicola 4, belle-sœur de Lucia Cavallo, épouse de Francesco 9, 1371.VI.16.

Troisième génération. c.

12. ALMORÒ, fils d'Antonio 5. — Sans enfants. Capellari et Barbaro.

13. PIETRO, fils d'Antonio 5. — Sans enfants. Barbaro.

Quatrième génération. a.

14. LORENZO, fils de Francesco 7. Capellari et Barbaro; cf. 1437.X.21. — Épouse: Marina Donà. — Descendance à Venise jusqu'au début du XVIIIe siècle, par son fils Zaccaria, d'après Barbaro, ses continuateurs et Capellari.

15. PIETRO, et

16. GIOVANNI, fils de Francesco 7, sans enfants. Capellari et Barbaro.

17. ANTONIO, fils de Francesco 7. Barbaro seul, avec la date 1375. dec. 4.

18. NICOLA, fils de Francesco 7. Capellari seul.

[1] Le 4.VII.1393 Francesco Ghisi, *iudex examinatorum*, prononce une sentence; FL. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae*, V, Venetiis 1749, 299. Est-ce l'un des deux Francesco de San Simeon — et lequel? — ou un autre, inconnu?

Quatrième génération. b.

19. ANDREA de San Simeon, fils de Pietro 8 (1386.IV.15 et 1413.VII.19). Épouse: Cecilia. — Fille: Isabetta 27. Fils naturel: Bartolomeo 28. Fille naturelle: Marcolina 29.

20. FEDERIGO, fils de Pietro 8 (1386.IV.15). Cappellari et Barbaro. - Sans enfants.

21. LUCIA, fille de Pietro 8, épouse Pietro Querini 1386.IV.15. — Enfants: Chiara Querini; Poluzza Querini. Manque dans Capellari et Barbaro.

Quatrième génération. c.

22. MORETTO et

23. JACOBELLO et

24. ISABELLA et

25. ORSOLINA, fils et filles de Francesco 9 et Lucia Cavallo, 1371.VI.16. Manquent dans Capellari et Barbaro.

Quatrième génération. d.

26. GIOVANNI, fils de Raffaeletto 10. Capellari et Barbaro.

III. - REGESTES POUR SERVIR DE PREUVES

Les documents analysés ci-dessous ont été choisis et résumés, avec la préoccupation constante de ne pas excéder un certain nombre de pages, afin de servir de preuves aux généalogies qui précèdent. Nos regestes ne prétendent donc pas épuiser le contenu historique des textes et nous n'avons pas l'intention d'énumérer toutes les pièces regardant les Ghisi dans les publications citées et dans les fonds d'Archives où nous avons puisé. Les documents imprimés se trouvent dans les recueils suivants:

BUCHON J. A., *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, 2 voll., Paris 1843.

CHIAUDANO M.-LOMBARDO A., *Leonardo Marcello, notaio in Candia 1278-1281*, Venezia 1960. Cité: Leonardo Marcello (1).

Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia, ed. R. Cessi, 3 voll. Bologna, 1950, 1931, 1934. Cité: Delib.

HOPF K., *Urkunden und Zusätze zur Geschichte der Insel Andros und ihrer Beherrscher in dem Zeitraume von 1207-1566*. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl., Wien 21 (1856) 221-262.

LOMBARDO A., *Documenti della Colonia Veneziana di Creta. I. Imbreviature di Pietro Scardon*, Torino 1942.

LOMBARDO A.-MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nuovi documenti del commercio Veneto dei secoli XI-XIII*, Venezia 1953.

MOROZZO DELLA ROCCA R.-LOMBARDO A., *Documenti del commercio Veneto dei secoli XI-XIII*, 2 voll., Torino 1940.

TAFEL G. L. FR.-THOMAS G. M., *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, 3 voll., Wien 1856-1857.

Les documents inédits analysés dans les regestes, ou cités sans résumé détaillé dans les notes historiques de notre quatrième partie, se trouvent, excepté un seul (1439.IV.15), à l'Archivio di Stato de Venise, principalement dans le fonds des Procuratori di San Marco. Ce sont:

A. Dans le fonds Procuratori di San Marco *de citra:* Commissaria Geremia Ghisi de San Moisè (2).

B. Dans le fonds Procuratori di San Marco *de ultra:* Commissaria Agnese Ghisi de Sant'Agostin.

(1) Jusqu'en 1950 on citait aussi sous le nom de Leonardo Marcello les actes d'un autre notaire, qui se trouvaient dans le même carton, publiés depuis sous le nom de leur auteur véritable: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benvenuto de Brixano, notaio in Candia 1301-1302*, Venezia 1950. Ainsi, quand HOPF, *Ghisi* 338 n. 16, cite « Acte vom 28 Febr. 1301 Quaderno di Leonardo Marcello... » il a en vue le n° 151, p. 58, de la publication de M. Morozzo della Rocca (qui est d'ailleurs du 30 mai!). En dehors de cette pièce le recueil de Benvenuto en contient encore une, et une seule, relative aux Ghisi: le n° 485, p. 177, du 3.XII.1301. Que l'on veuille bien comparer le texte de ces documents avec ce qu'en a tiré Hopf.

(2) Les *Commissarie* sont les dossiers de l'administration des procureurs de San Marco *de citra* et *de ultra*, exécuteurs testamentaires (*commissarii*) des successions où étaient engagés les intérêts d'héritiers en tutelle. Les procureurs de San Marco *de supra* géraient les biens de la chapelle ducale San Marco. Ces hauts dignitaires avaient rang immédiatement après le doge.

Commissaria Andrea Ghisi de San Simeon.
Commissaria Elena Ghisi de San Stae.
Commissaria Marco Ghisi de Sant'Agostin.

Un seul regeste (1371.VI.16) vient de l'Archivio notarile, un de l'Avogaria di Comun (1437.X.21), un du Sénat (1446.IX.13).

Le fonds des Procuratori di San Marco est en voie de reclassement. On cherche à reconstituer les *Commissarie.* Quand le travail sera achevé il suffira de connaître le nom du titulaire et la date du document. En attendant nous avons dû citer par le numéro de la *Busta* (destiné à disparaître) quelques chartes dispersées, qui n'ont pas encore retrouvé leur place dans la *Commissaria* dont elles faisaient partie.

Regestes

1207, Archipel grec. **1**

Les frères Geremia et Andrea Ghisi (de San Geremia) s'emparent de Skiathos, Skopélos et Skyros et de Tinos et Mykonos, et font hommage à l'empereur (latin) de Constantinople.

Daniele Barbaro, Chronique, dans J. K. Fotheringham, Marco Sanudo, conqueror of the Archipelago, Oxford 1915, 107, d'après cod. Marcian. It. VII 790 (coll. 7294), f. 153-154. Cf. Andrea Dandolo, Chron., ed. E. Pastorello, Rerum Italicarum Scriptores, XII, 1, p. 282, 19-27. — Pour l'hommage voir aussi 1277.III.19.

1216.XI.17 et XII, Négrepont. **2**

Geremia Ghisi habite — ou habitait — à Négrepont, derrière l'église San Marco.

Tafel-Thomas, Urkunden, III, n° 241, p. 177; n° 242, p. 181.

1228.IX, Négrepont. **3**

Geremia Ghisi de San Geremia promet à son frère Marino, de la même paroisse, de lui livrer la part qui lui revient de leur patrimoine indivis dès qu'il en sera requis.

Dans 1256.I.24.

1239.IV, Négrepont. **4**

Andrea Ghisi prête 400 hyperpères d'or à Angelo Sanudo, seigneur du duché de Naxos, et à Matteo de Manzolo.

Mention dans 1245.I.

1243.VIII.11, Venise. 5

Le Grand Conseil séquestre les biens vénitiens de Geremia et Andrea Ghisi, usurpateurs d'Andros, et les menace de bannissement.

Delib. II 141 n° 1, 142 n° 2. Hopf, Urkunden, 238 n° i. Venezia, Archivio di Stato, Maggior Consiglio, Commune I, f. 124, *alias* 104; Fractus, f. 131-131v, *alias* 126-126v. Analyse et commentaire: Or.Christ. Per. 25 (1959) 172-173.

1245.I, Andros. 6

Andrea Ghisi, jadis de la paroisse San Geremia, maintenant seigneur de Tinos, donne quittance à Angelo Sanudo, seigneur du duché de Naxos, et à Matteo de Manzolo, qui lui ont remboursé la moitié d'un prêt gratuit de 400 hyperpères d'or, fait à Négrepont en avril 1239.

Morozzo-Lombardo, Documenti, n° 774 t. II p. 299-300, d'après une copie authentique faite à Négrepont, 1251.XI.20.

1252.III.14, Venise. 7

Le G. C. décide qu'on ordonnera à Andrea Ghisi, qui, ayant juré d'obéir à la Seigneurie, a été tiré du ban de Venise, de faire son possible pour que l'île et le château d'Andros soient remis au doge ou à son représentant avant la Toussaint.

Delib. II 119 n° 2. Hopf, Urkunden, 239 n° ii. M.C., Commune I, f. 101-101v, *alias* 81-81v; Fractus, f. 110-110v, *alias* 105-105v. — Le doge Marino Morosini donna l'ordre le 21.III.1252. — N.B. Le décret suppose que l'île n'est pas au pouvoir d'Andrea lui-même!

1252.IX, Rialto. 8

Nicola Siriano reçoit de Marino Ghisi de San Geremia une somme d'argent pour commercer (*colleganza*).

Lombardo-Morozzo, Nuovi documenti, n° 95 p. 112.

1253.III.19-V.22, Venise. 9

Le G.C. décrète que l'argent séquestré d'Andrea Ghisi, et prêté à intérêt ou placé en *colleganza* au profit de la Commune, doit rentrer dans les caisses des procureurs de San Marco dans un mois.

Le terme est plusieurs fois prorogé, la dernière fois le 22 mai pour 15 jours.

Delib. II 143 n° 6. Hopf, Urkunden, 240 n° iii. M.C., Commune I, f. 125, *alias* 105; Fractus f. 137, *alias* 132.

1253.VIII, Rialto. **10**

Marino Ghisi de San Geremia reçoit de Marino Busenago une somme d'argent, avec laquelle devra commercer son fils Geremia Ghisi.

Lombardo-Morozzo, Nuovi documenti, n° 96, p. 113.

1256.I.24, Rialto. **11**

Ranieri Zeno, doge, à la demande de Marino Ghisi, jadis de San Geremia, maintenant à San Moisè, donne force légale à la copie authentique du document 1228.IX, Négrepont.

Commissaria Geremia Ghisi, copie authentique faite à Rialto, 1256. II.28, par Giovanni Rolando, prêtre.

1258.III.7, Candie. **12**

Marino Venier de San Samuele et Giovanni Campani de Santa Croce attestent que Nicola Galdioso de San Paternian a reçu une quantité d'or valant 600 hyperpères de Crète, envoyée par Geremia Ghisi de San Moisè.

Commissaria Geremia Ghisi, copie authentique faite 1258. VIII.17, par Antonio, curé de Santa Sofia et notaire.

1259.I.10, Venise. **13**

Marino Ghisi de San Moisè se porte garant pour Andrea Ghisi (son frère) afin que celui-ci puisse être tiré du ban de Venise et venir rendre raison à ceux qui ont porté plainte contre lui, et pour les méfaits et les dettes de son fils Bartolomeo.

Delib. II 145 n° 17. Hopf, Urkunden, 241 n° iv. M.C., Commune I, f. 126ᵛ, *alias* 106ᵛ; Fractus 133ᵛ, *alias* 128ᵛ. Employé: Hopf, Ghisi 337, où Marino est identifié avec son neveu homonyme, le fils d'Andrea.

1259.III.28, Venise. **14**

Le G. C. lève le ban qui frappait Andrea Ghisi, afin qu'il vienne à Venise, rendre raison aux victimes de ses brigandages et pirateries et de celles de son fils Bartolomeo, et pour que soit réglée, selon le droit vénitien, l'affaire d'Andros.

Delib. II 146 n° 18. Hopf, Urkunden, 241 n° v. M.C., Commune I, f. 127, *alias* 107; Fractus, f. 139, *alias* 134.

1261.II.11, Rialto. **15**

Biagio Barbo, clerc de San Martino, et Ugolino d'Uberto de San Geremia attestent que l'année précédente, en février, dans le

château de Tinos, Andrea, seigneur de Tinos, déclara en leur présence détenir 1620 hyperpères d'or de propriété de son frère Marino Ghisi de San Moisè.

Dans 1284.XII.22.

1266.IV.9, Rialto. **16**

Marino Ghisi de San Moisè fait son testament.

Exécuteurs: Maria, épouse, et dame Agnese de Karystos, sœur très-chère, aussi longtemps qu'elle demeurera à Venise.

Résumé dans 1301.VI.9.

1266.VIII, Rialto. **17**

Geremia Ghisi de San Moisè reconnaît avoir reçu de son père, Marino, de la même paroisse, 400 livres vénitiennes pour commercer (en *colleganza*).

Commissaria Geremia Ghisi.

1269.VII.2, Venise. **18**

Le G. C. prend une décision concernant un homme (juriste?) donné à Agnese de Karystos pour (tenir) ses plaids.

Delib. II 392, d'après M. C., Rubrica 1268-1274, f. 3 n° xlviiij. Cité, Hopf, Geschichte Griechenlands I 306 et n. 38, où l'on fait d'Agnese la fille d'Othon de Cicon (dont elle était presque sûrement la veuve).

1270.VIII, Rialto. **19**

Nicola Ghisi, fils de feu Marino Ghisi de San Moisè, reconnaît qu'il a eu de son frère Geremia, de la même paroisse, 400 livres vénitiennes pour commercer pendant un an.

Commissaria Geremia Ghisi, copie faite à Rialto, 1274.VIII, par Matteo di Crescenzia, prêtre de San Moisè et notaire.

1271.III.23-IV-IV.11, Candie. **20**

Iacobina, veuve de Tommaso Querini de Candie, figure dans les actes de Pietro Scardon, notaire.

A. Lombardo, Documenti della colonia veneziana di Creta. I. Imbreviature di Pietro Scardon, Torino 1942, 67 n° 176; 79 n° 209; 85 n° 225.

1272.VIII.13, Venise. **21**

Le G. C. décide qu'on rendra à Nicola Ghisi, fils de Marino (de San Moisè) les vilains réfugiés en Crète, donnés à lui par le prince (d'Achaïe) et les barons de Morée, exceptés ceux des de la

Roche, aux conditions suivantes: 1º On ne lui rendra aucun de ceux appartenant à un chevalier, à un fief ou à une terre de la Commune. 2º Il obtiendra que le prince promette par écrit de restituer les vilains vénitiens réfugiés sur ses terres.

Delib. II 157 nº 81. M.C., Commune I, f. 134-134v, *alias* 114-114v; Fractus, f. 141-141v, *alias* 136-136v; Bifrons, f. 30 nº 54. Cité, Hopf, Ghisi 339 et n. 33, où l'on fait de Nicola un fils de son cousin Marino, fils d'Andrea.

1277.III.19, Constantinople. **22**

Michel VIII Paléologue, empereur, jure d'observer la trêve conclue avec Venise, dans laquelle sont inclus Marco Sanudo (duc de l'Archipel) et Bartolomeo Ghisi (seigneur de Tinos et Mykonos), avec leurs hommes (vassaux) et leurs îles.

Tafel-Thomas, Urkunden, III nº 368, p. 138-139. — N. B. Bartolomeo, successeur de son père Andrea, le conquérant, est l'égal, non le vassal du duc de l'Archipel.

1277.IX.13, Rialto. **23**

Maria, veuve de Marino Ghisi de San Moisè, fait son testament.

Notaire: Angelo Beagua, curé de San Moisè. Exécuteurs: Geremia et Andrea, fils. Parents mentionnés: Geremia, fils; Andrea, fils; Marco, défunt, fils; Roberto, fils; Giovanni Vesica, fils; Giborga, fille; Agnese, fille; Caterina, fille; Tomasina, bru (épouse de Geremia; v. 1295.XII.19 et 1305.II.27); Roberto, petit-fils naturel, fils (naturel) de Marco; Maria, petite-fille, fille naturelle d'Andrea; une petite-fille non nommée « que monachabitur », fille d'Agnese.

Commissaria Geremia Ghisi.

1279.III.10, Candie. **24**

Frusina, veuve de Marino Barastro, et Iacobina, veuve de Nicola Ghisi lo Scopello, reçoivent d'Elena, veuve de Giovanni Pantaleo, un prêt de 12 hyperpères.

Leonardo Marcello, nº 64 p. 28.

1279.IX.16 et 20, Candie. **25**

Geremia Ghisi (de San Moisè?) est témoin de deux actes.

Leonardo Marcello, nº 132, nº 134 p. 50-51.

1280.IX.2, Candie. **26**

Iacobina, veuve de Nicola Ghisi, et sa fille Ymiglia, veuve de Pietro Donno, reçoivent de Nicola Caridhy de Candie un prêt gratuit de 40 hyperpères.

Leonardo Marcello, nº 214 p. 78; cf. nº 551 p. 184; nº 552 p. 185.

1280.X.17, Venise. 27

Le G. C. *a*) règle le mode selon lequel seront dédommagés Nicola Querini, Geremia Ghisi (fils de Marino de San Moisè?) et autres personnes ayant des droits sur l'argent de feu Andrea Ghisi, séquestré et dépensé par la Commune, *b*) décrète que les garants de Pietro Ghisi seront frappés d'une amende de 100 livres chacun, s'ils ne satisfont pas à leurs obligations avant Noël.

Delib. II 167 n° 128; 168 n° 129. M. C., Commune I, f. 140v, *alias* 121v; Fractus, f. 147v, *alias* 142v.

Dans Hopf, Ghisi 339, le décret *b* est cité comme preuve qu'Andrea, conquérant de Tinos et Mykonos, avait, par son fils Marino, un petit-fils Pietro.

1280.X.30, Candie. 28

Pietro Querini de Candie, fils de feu Tommaso (et de Iacobina), fait quittance à Ymiglia Donno (née Querini) sa sœur (veuve de Pietro Donno).

Leonardo Marcello n° 331 p. 118.

1280.XI.4, Candie. 29

Roberto Ghisi (de San Moisè?) est témoin de deux actes.

Leonardo Marcello, n° 339 n° 340 p. 120-121. La première fois le témoin est appelé Rubertus, la seconde Vbertus! Les fils de Roberto Ghisi demeuraient en Crète; 1340.III-V.

1281.III.8, Candie. 30

a. Nicola Gaudioso de Candie donne reçu à Jacopina de Candie, veuve de Nicola Ghisi, pour 20 hyperpères qu'elle lui prête jusqu'à la mi-mai suivante.

b. Michele Pisano donne reçu à la même pour 12 hyperpères, en échange desquels il doit lui livrer avant la fin de juillet, l'équivalent en blé au prix courant.

Leonardo Marcello, n° 551 n° 552, pp. 184-185.

1281.XI.15, Andreville. 31

Bartolomeo Ghisi, seigneur de Tinos et Mykonos, recueille le testament oral de son frère Marino.

Témoins présents: Frère Guillaume de Reggio et maître Bonaventura, physicien, bourgeois de Chiarenza. Exécuteurs: Bartolomeo, frère; fr. Alessandro, lecteur, O.F.M.; Pietro Navager. Parents mentionnés: Maria, Anfelise, Agnese, filles; Rolandino, fils naturel. Giacomo Ghisi est mentionné sans indication de parenté.

Dans 1282.VI.22.

1282.VI.22, Négrepont. 32

Andrea Zeno, baile, donne force de testament aux dernières volontés de Marino Ghisi, fils d'Andrea, recueillies (1281.XI.15) et mises par écrit (1282.VI.12, *breviarii charta*) par son frère Bartolomeo Ghisi.

Dans 1284.XII.24, d'après une copie faite 1283.I.30 à Négrepont par Pietro de Frigerio et authentiquée par les signatures d'Andrea Zeno, baile, et de ses conseillers, Marco Venier et Pietro Michiel.

1282.VIII.18, Rialto. 33

Geremia (di Marino) Ghisi de San Moisè fait son testament.

Projet privé, sans intervention de notaire. Témoin: Pietro, *custos S. Marci*. Exécuteurs: Tommasina, épouse; Leonardo ⟨Ghisi⟩ de San Stae; Filippo Ghisi de San Simeon. Parents: Roberto, frère; Nicola frère, défunt; Giacomina (belle-sœur), veuve de Nicola, frère; Agnese, tante, défunte, sœur du père; Anfelise (cousine), défunte, fille d'Agnese; Othon de Cicon, défunt (époux d'Agnese?); Guidotto de Cicon, prisonnier (à Constantinople), fils d'Othon (et d'Agnese?).

Commissaria Geremia Ghisi, Papier, en dialecte vénitien. Sera publié par M. Alfredo Stussi, Venise ... N.B. Le nom de famille de Leonardo de San Stae n'est plus lisible, le papier étant troué à cet endroit. Mais Leonardo Ghisi de San Stae était le personnage le plus éminent du clan Ghisi à l'époque; v. quatrième partie, note historique n° 3.

1283.V.15, Rialto. 34

Giovanni, fils de Marino Ghisi de San Moisè, nomme ses frères, Geremia de San Moisè et Andrea, jadis de San Moisè, à présent de San Zulian, commissaires pour réclamer en son nom 1620 hyperpères, dus à feu Marino, son père, par feu Andrea, seigneur de Tinos et Mykonos, frère de Marino.

Résumé dans 1284. XII. 22.

1283, après V.15-1295, avant XII.19. Venise. 35

Geremia Ghisi de San Moisè projette un nouveau testament.

Exécuteurs: les procureurs de San Marco et Tommasina, épouse (née Dolfin: 1305.II.27). Parents mentionnés: Tommasina, épouse; Roberto, frère; Giacomo, frère; Picardo, frère; Furlàn (*alias* Bartolomeo, frère, sans indication de parenté!); Francesco (sans indication de parenté, probablement neveu, fils d'Andrea, frère); Biriola, sœur (demi-sœur?) de Francesco (nièce?); le défunt père de Francesco, sans nom ni indication de parenté.

Commissaria Geremia Ghisi, papier, 14 lignes autographes, sans signature ni témoins; voir Généalogie, n° 43. Sera publié par M. Alfredo Stussi.

1284.XII.22, Rialto. 36

Marino, huissier (*ministerialis*) de la cour du palais ducal, interdit les biens ayant appartenu à Geremia et Filippo Ghisi, fils et héritiers (!) défunts de feu Andrea Ghisi, seigneur de Tinos, jusqu'à ce que soient satisfaits les droits de Pietro Ghisi dit Picardo et de Geremia Ghisi (l'un et l'autre fils et héritier de Marino Ghisi de San Moisè, frère et créancier de feu Andrea).

Les biens en cause sont détenus par plusieurs personnes, dont Giacomo Querini de San Matteo de Rialto.

Parchemin isolé, en fort mauvais état, Procuratori di San Marco de ultra, Busta 149. Inséré: 1261.II.11. Résumé: 1283.V.15.

1284.XII.24, Négrepont. 37

Giovanni Zeno, baile de Venise, nomme Bartolomeo Ghisi, seigneur de Tinos et Mykonos, exécuteur du testament de son frère Marino, dans la mesure où il n'est pas encore exécuté après la mort de Pietro Navager, seul exécuteur, défunt.

La nomination est motivée par le fait que Bartolomeo est le plus proche parent survivant du défunt Marino, avec une sœur Anfelise, veuve (le nom du mari n'est plus lisible). Andrea, père de Bartolomeo et de Marino avait sept fils: Bartolomeo, Giovanni, Roberto, Geremia, Filippo, Simonino, Marino, tous morts avant leur père, sauf Bartolomeo et Marino.

Parchemin isolé, Procuratori di San Marco de ultra, Busta 149. Copie authentique faite 1290.X, à Venise, par Giovanni, curé de Santa Margherita et notaire. Inséré: 1282.VI.22 (contenant lui-même 1281.XI.15).

1293.IX.6, Venise. 38

Le G. C. lève le ban qui frappait Giacomo Ghisi (de San Moisè) parce que son frère Picardo (*alias* Pietro) Ghisi s'est porté garant pour lui.

Delib. III 348 n° 101.

1295.XII.19, Rialto. 39

Geremia Ghisi de San Moisè fait son testament.

Notaire: Serafino Lambardo, curé de San Simeon Profeta. Exécuteurs: les procureurs de San Marco et Tommasina, épouse (née Dolfin: 1305.II.27). Parents mentionnés: Tommasina, épouse; Roberto, frère; Andrea, frère, défunt; Giacomo, frère, vivant en Istrie; Furlano (*alias* Bartolomeo), frère; Caterina monaca, sœur; Agnese Vituri, sœur; Francesco, neveu, fils de feu Andrea, frère; Geremia, neveu, fils de Giacomo, frère; Roberto, neveu naturel (fils naturel de feu

Marco, frère: 1277.IX.13); Alessandrina, nièce, fille de feu Andrea, frère. Témoin: Pietro Ghisi, sans indication de parenté.

Commissaria Geremia Ghisi. Outre cet original il existe une copie dans le *Quaternus* de la Commissaria (registre d'administration de la succession, 1298-1349, 9 feuillets de parchemin très endommagés), f. 5v-9, avec notes en regard de chaque clause concernant son exécution; cf. 1339.III-1342.I.

1298.VIII.23, Rialto. 40

Alessandrina, nièce de Geremia Ghisi de San Moisè (fille de son frère, feu Andrea), contracte mariage avec Ravà di Pietro Ravà de Zara, Geremia promettant de payer sa dot.

Dans 1299.VI.17.

1298.XI.15, Mestre. 41

Geremia Ghisi de San Moisè vend deux paires de bœufs à Basilio di Pietro de Ferrare et à Bacelliere, fils de Pietro. Notaire Leonardo Proaino di Regemperto.

Commissaria Geremia Ghisi.

1299.III.6, Zara. 42

Pietro Gradenigo étant doge de Venise, fra Enrico da Todi archevêque de Zara et Leonardo Ghisi comte de Zara, Ravà, fils de Pietro Ravà de Zara, constitue Tommaso Michiel de Santa Sofia de Venise son procureur,

pour réclamer des exécuteurs testamentaires de feu Geremia Ghisi de San Moisè 200 livres vénitiennes, dues pour complément de la dot d'Alessandrina, nièce de Geremia, épouse de Ravà.

Commissaria Geremia Ghisi, dans 1299.VI.17.

1299.VI.17, Rialto. 43

Ermolao Ghezzo de San Pantalon et Antonio da Molin de Sant'Antonin attestent que les juges del Procurator ont donné raison à Tommaso Michiel de Santa Sofia, commissaire de Ravà di Pietro Ravà de Zara,

lequel demandait aux exécuteurs testamentaires de feu Geremia Ghisi de San Moisè la partie non payée de la dot d'Alessandrina, nièce de Geremia, épouse de Ravà, plus l'amende due pour la non-observation du contrat stipulé à Rialto 1298.VIII.23.

Commissaria Geremia Ghisi. Plusieurs documents cités, dont 1298.VIII.23 et 1299.III.6.

1300.I.7, Venise. **44**

Les exécuteurs testamentaires de Geremia Ghisi de San Moisè, avec le consentement de Francesco, neveu de Geremia, donnent à Giovanni Ghisi de San Felice dix gros sous de Venise, prélevés sur la somme léguée à Francesco.

Commissaria Geremia Ghisi, *Quaternus* de l'administration 1298-1349, f. 5v, note en regard de la clause du testament relative à Francesco.

1301.VI.9, Rialto, **45**

Ermolao Ghezzo de San Pantalon et Marco Acotanto de San Luca attestent que Guido Marcello et Matteo Soranzo, juges del Procurator, ont décidé en faveur de Bartolomeo Ghisi dit Furlàn, fils de feu Marino Ghisi de San Moisè, un procès intenté par lui à Marco Querini et Marino Badoer, procureurs de San Marco, exécuteurs testamentaires du dit Marino, relatif à une clause du testament de ce dernier, fait le 9.IV.1266 et partiellement résumé dans la présente sentence.

Parents de Bartolomeo: Marino, père; Maria, mère; Agnese, tante, sœur du père; Geremia, frère, mort sans enfants; Andrea, frère, mort laissant un fils Francesco et deux filles Maria et Alessandrina; Nicola, frère, mort sans enfants; Giovanni, frère, mort sans enfants; Pietro (*alias* Picardo), frère, mort sans enfants; Giacomo, frère, vivant; Roberto, frère, vivant; Giborga et Agnese, sœurs, mariées du vivant de leur père; Caterina, sœur, moniale à Santa Maria delle Celestie après la mort du père; Marchesina, sœur, morte avant l'âge légal.

Commissaria Geremia Ghisi.

1305.II.27, Rialto. **46**

Pier Andrea, archiprêtre de la congrégation de San Canzian, donne quittance à Domenico Dolfin Trivella, frère, à Elisabetta Mocenigo, sœur, à feu (!) Marco Mocenigo, beau-frère de Tommasina, veuve de Geremia Ghisi et en général à tous les exécuteurs testamentaires de celle-ci, qui habite au monastère des Celestie.

Parchemin isolé, Procuratori di San Marco *de ultra*, Busta 149.

1325.VIII.10, Venise. **47**

Pietro Ghisi de San Simeon meurt et est enseveli à Santa Maria Gloriosa dei Frari.

Épitaphe, rapportée A. G. Capellari-Vivaro, Campidoglio Veneto, t. II, cod. Marcian. It. VII 16 (coll. 8305), f. 119v; v. ci-dessus, deuxième partie, n° 2.

1325.IX.21, Rialto. 48

Benedetto, surnommé Machanto, huissier (*ministerialis*) de la cour du Palais ducal, atteste que, par ordre de Giovanni Soranzo, doge, il a investi Bartolomeo Ghisi, dit Furlàn, de San Moisè, de tous les biens de feu Geremia Ghisi sis en la dite paroisse.

Commissaria Geremia Ghisi.

1333.VI.4, Rialto. 49

Almorò, fils de Giacomo Ghisi de San Simeon, vend à son oncle Nicola Ghisi de San Simeon une propriété sise en la paroisse San Cassian.

Commissaria Andrea Ghisi de San Simeon (Procuratori di San Marco *de ultra*).

1339.III(?)-1342.I, Venise. 50

Dépenses faites par les procureurs de San Marco *de citra*, exécuteurs testamentaires de feu Geremia Ghisi de San Moisè.

Parents de Geremia: Tommasina, épouse, défunte; f. 3[b], lin. 18 et 22: 1339.III (?). — Geremia, neveu (fils de Giacomo, frère); f. 3[b], lin. 28: 1339.III (?). — Les héritiers (fils) de feu Roberto Ghisi de Crète (frère); f. 3[b], lin. 23; cf. lin. 8-10 «illi de Creta». — Marino Ghisi (neveu), frère de Geremia Ghisi, neveu; f. 3[b], lin. 38-39: 1339.IV.15. — Facino (neveu), frère de Geremia, neveu; f. 3[va] lin. 9-11: 1342.I.3. — Paolo Ghisi, sans indication de parenté; f. 3[b], lin. 43: 1339.IV.15.

Commissaria Geremia Ghisi, *Quaternus* (registre d'administration 1298-1349; neuf feuillets de parchemin), f. 3[b]-3[va]. Il s'ouvre par les dépenses faites le même jour d'un même mois, dont le nom est illisible, presque sûrement mars 1339, car le première date qui suit est 1339.IV.14.

1340.III.14-V.14, Venise. 51

Les trois juges del Procurator, à la demande de Giustiniano Giustinian et Andreazzo Morosini, procureurs de San Marco, exécuteurs testamentaires de feu Geremia Ghisi, suspendent l'interdit mis sur l'argent de Geremia placé à la Chambre des prêts, prononcé à la requête des frères Marino, Nicola et Andrea Ghisi de Candie, fils de feu ser Vberto (Ruberto, frère de Geremia).

Cités devant les juges par Giovanni Sanudo, duc de Crète (1338-1339), les frères Ghisi avaient nommé leur procureur Antonio Ghisi de San Simeon.

Commissaria Geremia Ghisi, Résumé de sentence extrait d'une sentence postérieure du même tribunal. Copie privée, sur papier. Andreaz-

zo Morosini devint procureur de San Marco 1340.II.14. Giustiniano Giustinian, procureur, mourut avant le 1er juin de la même année.

1342.I.3, Venise. 52

Les procureurs de San Marco, exécuteurs testamentaires de feu Geremia Ghisi de San Moisè, payent 2 livres de gros deniers vénitiens à Vermiglia, sœur de Fazino et Geremia Ghisi (fils de Giacomo, frère du testataire).

Commissaria Geremia Ghisi, *Quaternus*, f. 3va, lin. 9-14.

1342.IV.27. 53

Robert, roi de Naples, confirme la donation de certains biens faite à Nicola Acciaiuoli de Florence par Catherine, impératrice de Constantinople, tutrice de Robert, prince de Tarente, son fils.

Entre autres: « ...totam terram que fuit quondam Nicolai Guisi, magri (!) conestabuli principatus eiusdem, [i.e. Achaiae] sitam in castellania Corinthi, cum quodam fortellicio quod dicitur La Piada, pro valore annuo unciarum auri 45... ».

J. A. Buchon, Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée, t. II, Paris 1843, 111. — Au lieu de *magri* il faut évidemment lire *magni*.

1371.VI.16, Rialto. 54

Lucia, née Cavallo, épouse de Franceschino Ghisi de San Simeon, fait son testament.

Exécuteurs: Zanetta Cavallo, mère; Francesco Ghisi, époux; Antonio et Angelello Cavallo, frères. Parents mentionnés: Cecilia Ghisi, moniale à Santa Chiara, belle-sœur; Marco Premarin, oncle; Moretto et Jacobello, fils; Isabetta et Orsolina, filles. — Raffaeletto Ghisi de San Simeon, mentionné sans indication de parenté.

Notai di Venezia, Busta 919, Simeone, piovano di San Silvestro, poi di San Marcuola.

1382.V.2, Rialto. 55

Domenico Datalo, huissier (*ministerialis*), investit Franceschino Ghisi de San Simeon, veuf de Lucia, et Antonio Cavallo, frère de la même, ses exécuteurs testamentaires en vertu du testament de Lucia, fait à Rialto, 1371.VI.16.

Raffaeletto Ghisi de San Simeon, voisin, est mentionné, sans indication de parenté.

Commissaria Andrea Ghisi de San Simeon.

1386.IV.15, Rialto. 56

Pietro, fils de feu Nicola Ghisi de San Simeon, fait son testament.

Notaire: Giovanni Gazo, curé de San Zuan Degolà. Parents: Ferigo (i.e. Federigo), fils aîné, dément; Andrea, fils cadet, rebelle; Lucia, fille, épouse de Pietro Querini; Chiara et Poluzza, petites-filles, filles de Lucia; Bartolomeo, petit-fils (naturel), fils naturel d'Andrea.

Procuratori di San Marco *de ultra*, charte isolée, ayant fait partie, peut-être, de la Commissaria Andrea Ghisi de San Simeon.

1413.VII.19, Venise. 57

Andrea Ghisi, fils de feu Pietro de San Simeon, fait son testament.

Exécuteurs: les procureurs de San Marco *de ultra*, Isabetta, fille, et Bartolomeo, fils naturel. Parents: Cecilia, épouse, défunte; les fils de Francesco Ghisi, son oncle; Marcolina, fille naturelle.

Commissaria Andrea Ghisi, *Quaternus*, f. 2-4v; copie.

1437.X.21, Venise. 58

Ser Vidal Michiel présente aux avocats de la Commune Zaccaria, âgé de 18 ans, fils légitime de (feu?) ser Lorenzo Ghisi et de donna Marina Donà, son épouse, pour prendre part à l'extraction de la boule d'or le jour de la Sainte-Barbe (4 décembre).

Avogaria di Comun, Balla d'oro 1, f. 76v. — N.B. le *quondam* devant le nom de ser Lorenzo est douteux.

1439.IV.15, Naxos. 59

Alix Premarin, veuve d'Angeletto Sanudo, fait son testament, en l'hôtel de Nicola Gozzadini, seigneur de Thermia (Kyknos).

Bologna, Biblioteca municipale, Archivio Gozzadini, Serie XVII (Instrumenti), Filza 11 (1435-1442) n° 37. — Hopf, Ghisi 340 et n. 61, cite à tort F. 11 N. 35, et affirme, en se fondant sur ce document, que Giorgio I Ghisi eut une fille, Alix, qui épousa, en 1328, Ruggero di Pietro Premarin!

1446.IX.13, Venise. 60

Le sénat rejette à forte majorité la proposition, longuement motivée, de donner en fief, sous certaines conditions, énumérées en détail, à ser Lorenzo Ghisi les îles de Tinos et Mykonos, qu'il revendique comme proche parent (*proximior attinens*) de Giorgio Ghisi, dernier seigneur des îles, et en vertu des lois de l'empire de Romanie sur l'hérédité des fiefs.

Motivation: Bien qu'une enquête menée par les Sages du Conseil ait montré que la République saisit les îles, sans que personne protestât, en vertu d'un testament oral dûment recueilli (*breuiarium*) de Giorgio, léguant tous ses biens à la Seigneurie, la saisie fut illégale et les îles doivent être restituées à qui de droit, parce que le testament de Giorgio Ghisi ne pouvait pas s'étendre à ses biens féodaux, les lois de l'empire de Romanie le lui interdisant, et que les îles étaient notoirement terres féodales.

Senato, Mar 2, f. 178v. — En deux scrutins la proposition recueillit seulement 18, puis 19 voix sur 112. — La loi à laquelle on se réfère est le chapitre 133 des Assises de Romanie, éd. G. Recoura, Paris 1930, p. 244. — *Breuiarium* (sous-entendu *testamenti*) est d'abord le testament sommaire que le notaire inscrit dans son *imbreviatura*, ensuite tout testament oral mis par écrit sans intervention de notaire, et auquel un acte de l'autorité judiciaire pouvait donner force de testament véritable: *firmare in testamentum.*

IV - Notes historiques

Voici cinq notes trop longues et trop chargées de références pour trouver place au bas des pages qui précèdent. Les deux premières ont trait à des personnes de la famille Ghisi, la troisième et la quatrième à des branches de la famille que les généalogistes ont ignorées, la dernière à un épisode dont il est question dans l'article « Marino Dandolo, seigneur d'Andros, et son conflit avec l'évêque Jean » paru en 1959 dans le tome 25 de cette Revue, qui est une étude préliminaire à la série dont cet article veut être le début.

1. *Othon de Cicon et Agnese Ghisi, seigneur et dame de Karystos.*

Othon de Cicon, neveu par sa mère Sibylle d'Othon de la Roche, le conquérant d'Athènes, qu'il rejoignit très jeune avec sa mère, est attesté, de décembre 1250 à mars 1263, comme seigneur de Karystos en Eubée (1). Pour expliquer comment il le

(1) J. Longnon, *L'empire latin*, 119 221 228. — J. A. Buchon, *Histoire des conquêtes et de l'établissement des Français dans les Etats de l'ancienne Grèce*, t. I (seul paru) Paris 1846, 259. Document réimprimé dans K. Hopf, *Geschichtlicher Überblick über die Schicksale von Karystos auf Euboea in dem Zeitraume von 1205-1470*, Sitzungsberichte der k.

devint K. Hopf imagina qu'il épousa une fille-héritière de Ravano dalle Carceri, seigneur de toute l'île, nommée Félicie. L. de Mas Latrie montra que l'hypothèse est inacceptable, mais il ne réussit pas à découvrir qui était Félicie, car Hopf, n'indique pas sa source (1) Nous essayerons d'identifier la dame, quand nous aurons montré que l'épouse d'Othon de Cicon était, selon toute probabilité, Agnese Ghisi, sœur — ou demi-sœur (2) — des conquérants Geremia et Andrea.

Après le 21 mars 1263 on ne trouve plus trace d'Othon de Cicon. A sa place paraît, trois ans plus tard, Agnese Ghisi, dame de Karystos. Dans son testament, fait à Venise le 9 avril 1266, Marino Ghisi de San Moisè, frère de Geremia et d'Andrea, « constituit suos commissarios Mariam, uxorem suam, donec staret sine uiro, et carissimam sororem suam, dominam Agnetem de Caristo, dum uixerit et quamdiu moram fecerit Veneciis ». Agnese reparaît le 2 juillet 1269 dans un décret du Grand Conseil de Venise, connu seulement par la rubrique « De uno homine dato Agneti de Caristo pro suis placitis » (3). Il faut traduire: « Au sujet d'un homme (expert en droit) prêté à Agnese, (dame) de Karystos, pour (tenir) ses plaids ». Comment Agnese de Karystos devint-elle dame de Karystos après Othon de Cicon? Probablement parce qu'elle était sa veuve, et la tutrice de leur fils Guidotto. C'est ce que fait penser, sans malheureusement le dire en termes explicites, le premier

---

Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Cl., Wien 11 (1853) 566 n. 3; *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, t. II, ed. P. Riant, Genève 1877, nº xciii, p. 144-145 (1261. X, Athènes), nº xcv nº xcvi, p. 145-149 (1263. III.20 et 21, Négrepont). TAFEL-THOMAS, *Urkunden*, III, nº 334 p. 14 (1256.VI.14, Thèbes); Marin SANUDO TORSELLO *Istoria*, HOPF, *Chroniques*, 106 (1259).

(1) « Otto [de Cicon] begegnet uns gleichfalls in Griechenland; durch Heirat mit Felisa dalle Carceri (*wohl* eine jüngere Tochter Ravano's) Herr der festen Burg Karystos... »; HOPF, *Geschichte Griechenlands*, I 275. L. DE MAS LATRIE, *Les seigneurs tierciers de Négrepont*, Revue de l'Orient latin, 1 (1893) 419.

(2) Il faut envisager au moins la possibilité, à cause de la grande différence d'âge entre Agnese et les conquérants, qu'elle soit issue d'un second mariage.

(3) Troisième partie, regeste nº 18. — « Erbin der Burg war seine [Otto's von Cicon] *Tochter* Agnese, die 1269 in einer venetianischen Urkunde erscheint »; HOPF, *Geschichte Griechenlands*, I 306 et (note 38) « Grazie, Rub. A I n. 49 (1269) ».

testament du neveu d'Agnese, Geremia, fils de Marino Ghisi de San Moisè, fait le 18 août 1282. On y lit ce qui suit:

[35]... E voio que la mia casa de Cree sia vendua, fato d(ine)r e mesa en mobel; pagando mia [36] muier et pagando tuto quel que de sovra sè dito, voio que sia mezo de Roberto meo frar. Lo remanente sia dao per anema [37] mia, de meo pare et de meo frar Nicolao, salvo libre cc, le qual eo voio que sia dae a Gioto, figol de meser Oto de Zucon, s'el ese [38] de preson, o dae in soa otillitae; e s'el morise, voio que le sia dae per anema de madona Agnes et de madona Anfelise, figa de [39] la dita madona Angnes, zo fo mia amia, seror de meo pare, salvo que s'el non fose ⟨nevo⟩ de la dicta mia amea madona Angnes, [40] voio que le dite libre cc li vegna dai... » ([1]).

Geremia Ghisi destinait, on le voit, 200 livres vénitiennes à Guidotto, fils de feu Othon de Cicon, prisonnier — à Constantinople, comme nous l'apprend un document napolitain de l'année 1284. Si la captivité ou la mort empêchaient Guidotto de bénéficier du legs, la somme serait dépensée pour le repos de l'âme de madonna Agnese, tante de Geremia, ou de madonna Anfelise, fille d'Agnese, à moins qu'il ne se trouvât — quand le testament entrerait en vigueur, c'est-à-dire après la mort de Geremia — un petit-fils d'Agnese. Certes un lien étroit unissait Guidotto à la tante et à la cousine de Geremia, mais ce lien, comme trop souvent, n'est pas exprimé. Nous sommes réduits à proposer l'hypothèse suivante, qui explique beaucoup de choses et a donc quelques chances d'être vraie. Agnese, sœur des frères Ghisi, épousa Othon de Cicon, devenant par là Agnès de Cicon, dame de Karystos. Othon et elle eurent un fils, Guidotto de Cicon, et une fille, Anfelise de Cicon. C'est peut-être celle-ci que Hopf prit pour l'épouse d'Othon, comme il prit certainement Agnese pour la fille. Quand Othon mourut, entre 1263 et 1266, Guidotto étant mineur, Agnese, en qualité de tutrice, devint dame-régente de Karystos. Elle et sa fille Anfelise moururent avant le 18 août 1282. Vers 1275-1276 Licario, amiral de Michel VIII Paléologue, s'empara de Karystos ([2]). C'est alors,

([1]) A la ligne 39 *nevo* n'est plus lisible, mais le complément est sûr: il s'agit d'un parent de la défunte Agnese, à naître dans l'avenir. Ce ne peut pas être la fille de Guidotto, qui se maria en 1294, car elle devait être née avant la captivité de son père. Geremia se préoccupe de l'héritier mâle!

([2]) Marin SANUDO, *Istoria*, HOPF, *Chroniques*, 122-123, ne donne pas de date. Elle résulte approximativement du contexte.

sans doute, que Guidotto fut fait prisonnier. Il était jeune encore, mais marié, et père d'une fillette très jeune. En 1294 Guy de la Roche donna en mariage à un sien chevalier, Bonifacio da Verona, l'héritière, dont il était tuteur, de Karystos et d'un tiers d'Eubée (1). En 1284 Guidotto était toujours en prison, malgré les efforts de sa mère — ou de sa sœur? — qui avait, à une époque indéterminée, fait le voyage de Constantinople pour le libérer (2). En 1282 Geremia Ghisi espérait toutefois que son cousin de Cicon recouvrerait sa liberté et deviendrait père d'un fils-héritier, qui serait un petit-fils de la défunte Agnese Ghisi. Il ne semble pas que cet espoir se soit réalisé.

2. *Nicola Ghisi, grand connétable d'Achaïe.*

D'après Karl Hopf, Nicola Ghisi, fils de Marino de San Moisè, épousa Barthomée, fille de Jean Chauderon, grand connétable d'Achaïe, et en vertu de ce mariage aurait hérité, après le décès du grand connétable, les fiefs de La Piada et Valaques. Il serait devenu plus tard deuxième successeur de son beau-père dans la dignité de grand connétable, le premier ayant été Angilbert de Liedekerke, nommé, en 1297, par la princesse Isabelle de Ville-

(1) « micer Bonifaci... encora vos do per muller la filla de aytal baro qui es romasa en mon poder, qui es dona de la terça part de la illa e de la ciutat de Negrepont... »; Ramon MUNTANER, *Chronique*, cap. 244, ed. K. LANZ, Stuttgart 1844, 437-438. — « ...il castel di Caristo detto fu riacquistato da miser Bonifacio da Verona... a cui il detto castello aspettava per ragion di successiou per sua consorte... »; Marin SANUDO, *Istoria*, HOPF, *Chroniques*, 130. On voit que les sources taisent le nom de l'héritière. J. LONGNON, *L'empire latin*, 275, sur les traces de Hopf, l'appelle Agnès de Cicon.

(2) « Guido [de Cicon, fils d'Otton] war in die Hand der Paläologen gefallen und schmachtete 1284 im Kerker zu Constantinopel, wohin seine Mutter [?] eine Reise unternahm um ihn auszulösen 76). Doch scheint dieselbe keinen Erfolg gehabt zu haben ». K. HOPF, *Geschichte Griechenlands*, I 371, et (n. 76) « Reg(esti) Ang(ioini) n° 48 (1284, C), f. 128v. Les Regesti Angioini ayant péri nous ne saurons sans doute jamais ce qu'il y avait exactement dans le document de 1284, à moins qu'il ne figure parmi les 113 copies qui se trouvent dans la Nachlass de Hopf, à la Staatsbibliothek de Berlin; Byzantinische Zeitschrift, 11 (1902) 328.

hardouin (¹). Nicola Ghisi fut grand connétable de la principauté d'Achaïe et il posséda le fief de La Piada dans la castellanie de Corinthe (v. 1342.IV.27). Mais les fiefs dont hérita Barthomée de Chauderon après la mort de son père — survenue entre 1293 et 1297 — étaient Toporice et Valaques, et se trouvaient dans la baronnie de Mategriffon (²). Nicola Ghisi n'a pas pu les hériter avec elle parce qu'il ne l'épousa pas; il mourut au moins une douzaine d'années avant Jean Chauderon, laissant une veuve du nom de Giacomina, criblé de dettes, qui donnèrent des soucis à son frère Geremia, comme on voit par le passage suivant du premier testament de celui-ci:

[27] voio que de li beni li qual mo' lasa Ni⟨colao⟩ en Cree, zo sè li vilani, elli sia de Roberto meo frar con questa condecion qu'el pag⟨a⟩ [28] tute le so debite hordenae ⟨per⟩ lui et a mi renda quel qu'eo ài pagao per lo debito de quel nostro frar Nicolao, sì com fo perperi c [29] a Nicolao Galdioso et perperi c a dona Iacomina sa muier et perperi cxxxx que recevè Roberto da Francesco da Molin de li me' [30] li qual ello spese per j debito de Nicolao. Verè que de tuto questo eo devea pagar la mitae sì com caosa che me pertene se⟨gondo⟩ [31] lo so testamento. De l'altra mitae de questi d(ine)r qu'eo ài pagai, voio qu'el sia tegnuo de pagar a li me' com(m)esarii (³).

Nicola Ghisi est donc mort avant le 18 août 1282, après avoir fait un testament, dans lequel il léguait à Geremia certains biens qu'il avait en Crète, en particulier des vilains — peut-être ceux

(¹) « Vermählt mit Bartolommea [34]), Tochter des Grosz-Connétable von Achaia Jean Chaudron, erbte er durch den Tod seines Schwiegervaters 1297 die groszen Lehen von Valaques und *Piada* und ward nach Absterben des Engelbert von Liedequerque Connétable con Achaia [35] »; HOPF, *Ghisi* 339, avec (notes 34 et 35) renvoi à la Chronique française de Morée, éd. J. A. Buchon, 252 (Longnon § 527, 208-209) et 387 (Longnon § 829, 328). Dans le premier de ces passages il est question des fiefs de *Toporice* et de Valaques. Hopf a remplacé le nom souligné par celui de *La Piada*, qu'il trouvait dans le diplôme de Robert, roi de Naples, du 27.IV.1342!

(²) En 1276 Guillaume de Villehardouin, prince d'Achaïe, donna à Marguerite de Passavant un tiers de la baronnie de Mategriffon, comprenant entre autres « l'ommage... pour... la moitié du fié de Toporice et de Valaques, que messire Jehan Chauderon tenoit, et après lui madame Barthomée, sa fille... »; *Chronique française de Morée*, Longnon, § 527, 208-209; Buchon, 252.

(³) Pour Nicola Galdioso (lin. 29) v. 1258.III.7 et 1281.III.8. *a*.

qu'il réclamait dix ans auparavant (v. 1272.VIII.13). En retour Geremia devait payer ses dettes. Parmi ses créanciers figurait sa veuve, Giacomina. Cette dame, qui était, semble-t-il une femme d'affaires, prêtant et empruntant de l'argent, paraît plusieurs fois dans les actes de me Leonardo Marcello, notaire à Candie, du 10 mars 1279 au 8 mars 1281. La première fois elle est appelée *relicta quondam Nicolai Gysi lo Scopello.* C'est le surnom qu'on trouve déjà dans la liste des élus au Grand Conseil, pour le sestier de San Marco, en 1275: Nicolaus Gisi lo Scopulo [1].

L'union de Nicola avec Giacomina ou Jacopina (*Iacobina* en latin) qui demeura sans enfants, était peut-être un mariage d'affaires, destiné à assainir les finances du grand connétable, qui restait débiteur de sa femme au moment de sa mort. En réunissant toutes les données, éparses dans les actes de me Leonardo Marcello, concernant dame Giacomina, on découvre que la veuve de Nicola Ghisi avait une fille, Ymiglia, qui était déjà veuve le 2 septembre 1280, et qui n'était pas la fille de Nicola Ghisi, car elle avait pour frère Pietro, fils de Tommaso Querini de Candie (1280.X.30). De fait Jacopina, veuve de Tommaso Querini de Candie paraît trois fois dans les actes de me Pietro Scardon, notaire à Candie en 1271: le 23 mars, en avril, sans jour, et le 11 avril. Son mariage avec Nicola Ghisi eut donc lieu au plus tôt en 1271. Ymiglia Querini, belle-fille de Nicola, devait avoir alors une dizaine ou une douzaine d'années au bas mot.

3. *Les Ghisi de San Stae.*

Un des capitaines qui partirent en juillet 1187 contre Zara était Giovanni Ghisi, et un autre membre du clan, Pellegrino, se trouvait sur son bâteau. Or en janvier 1194 Viglota, veuve de Giovanni Ghisi de San Stae, et ses fils Natale et Giovanni, donnèrent quittance à Zaccaria Stanier, en présence de Pellegrino et Leonardo Ghisi [2]. Il y a des chances que les deux témoins appar-

[1] En 1268 Nicolaus Gisi lo Visiga est élu au G. C. pour le sestier de San Marco. S'il ne s'agit pas d'une erreur — le frère de Nicola, Giovanni était surnommé Vesica; 1277.IX.13 — Nicola eut deux surnoms. Le cas n'est pas inoui. Giacomo, fils du doge Lorenzo Tiepolo, ne s'appelait-il pas « el Coco » et... lui aussi, « lo Scopolo »!

[2] ROMANIN, *Storia*, 2, 421 nº vii (1187.VII); MOROZZO-LOMBARDO, *Documenti* nº 420, t. II, p. 411 (1194.I).

tiennent, comme Giovanni, à la branche des Ghisi de San Stae. Un Leonardo Ghisi de San Stae est attesté en avril 1224, dans un testament, tandis qu'en décembre 1194 un troisième fils de Giovanni Ghisi de San Stae fait à son tour quittance à Zaccaria Stanier (1). C'est presque sûrement lui qui fut conseiller ducal en 1224 et 1225, et paraît plusieurs fois dans les Délibérations du Grand Conseil ces années-là, bien que son nom ne soit pas toujours accompagné de celui de sa paroisse (2). En 1224 Natale Ghisi de San Stae avait deux fils, dont nous ignorons les noms, de même que nous ignorons tout de la descendance éventuelle de ses frères, Giovanni et Giacomo, et de leur contemporain, Leonardo (3). A leur génération appartenait Antonio Ghisi de San Stae, ainsi que son frère, dont le nom est inconnu. Le 2 novembre 1297 Giovanni Ghisi, fils d'Antonio de San Stae, fit son testament, dans lequel il nommait exécuteurs Leonardo Ghisi de San Stae, son cousin, Elena (née Morosini), épouse de Leonardo, et Andrea, fils de Leonardo et Elena (4). Andrea, qui fut élu au Grand Conseil pour le sestier de Santa Croce en 1294 et en 1296, mourut avant le 19 juin 1297, laissant son vieux père unique et dernier représentant de la lignée, qu'il avait illustrée par une carrière brillante. Voici, en style télégraphique, le curriculum vitae de Leonardo Ghisi, de San Stae:

(1) MOROZZO-LOMBARDO, *Documenti*, nº 595 t. II p. 135 (1224.IV); nº 422 t. I, p. 413 (1194.XII).

(2) *Delib.* I 5 nº 6, 12 nº 36, 17 nº 52 nº 58, 19 nº 61, 20 nº 63, nº 66, 22 nº 74, 23 nº 76 (conseiller); I 61 nº 59, 70 nº 91 nº 92, 71 nº 95, 31 nº 118, 33 nº 131.

(3) *Delib.* I 70 nº 91 nº 92, 71 nº 95.

(4) Le 19.VI.1299 Leonardo Ghisi de San Stae et Elena, son épouse, demeurés, après le décès de leur fils Andrea, seuls exécuteurs testamentaires de feu Giovanni, fils de feu Antonio Ghisi de San Stae, vendent, conformément aux prescriptions du testament de Giovanni, fait le 2.XI.1297, une propriété du testataire sise en la paroisse San Geremia, l'acheteur étant Leonardo lui-même; Procuratori de San Marco *de ultra*, Commissaria Elena Ghisi de San Stae. — Le généalogiste Marco Barbaro mentionne parmi les fils de Leonardo, prétendu frère de Geremia, Andrea, Marino et Agnese de San Geremia, — le nº 6 de notre généalogie – un Andrea, dont le nom est surmonté dans le ms. A du millésime « 1294 ». Le ms. B et ses dérivés précisent: « S. Croce 1294 ». Les continuaters ont probablement vu juste: le millésime se rapporte à « Andreas Gisi filius Leonardi », élu au G. C. pour Santa Croce en 1294 et en 1296. Barbaro attribue le fils de Leonardo de San Stae au sestier de Santa Croce à Leonardo de San Geremia ou à Leonardo de San Felice, du sestier de Canareggio!

Élu membre du G. C. pour Santa Croce 1266, 1267, 1269. Électeur du doge Giacomo Contarini 1275.IX.6 (cod. Marcian. Lat. X 36 A [colloc. 3326], f. cvii). Baile à Lajazzo en Arménie 1276-1277 (Delib. I 284). Du G. C. pour Santa Croce 1277, 1278, 1280, 1281. Exécuteur testamentaire de Geremia Ghisi de San Moisè 1282.VIII.18. Baile en Arménie 1285.VII.3 (Delib. III 112 nº 93). Témoin de la trève avec Paul, ban de Croatie, Venise, 1290.V.14 (Pacta Ferrariae, f. 97v). Obtient du G. C. des représailles contre Modène 1296.XII.6 (Delib. III 414 nº 88). Exécuteur testamentaire de son cousin, Giovanni d'Antonio Ghisi de San Stae, 1297.XI.2. Comte de Zara 1299.III.6. A Venise 1299.VI.19, où, le 5.IX.1300, le doge Pietro Gradenigo prononce une sentence en sa faveur (Commissaria Elena Ghisi). Conseiller ducal 1300.X.14 (Commemoriali, I, p. 10, nº 30). Meurt avant 1311.VIII.1, date du testament de sa veuve [1]. Épouse Elena Morosini, sœur de Fiofio (Teofilo) Morosini, capitaine dans la guerre d'Orient de 1295-1302 et procureur de San Marco [2], et de Tommasina, épouse du doge Pietro Gradenigo [3]. Elena, qui fit son testament le 1.VIII. 1311, mourut avant le 27. V. 1312, jour où Nicola, curé de Santa Sofia et doyen de la congrégation de San Canzian, fit quittance à Fiofio Morosini, frère et exécuteur testamentaire d'Elena Ghisi, veuve de Leonardo Ghisi de San Stae (Commissaria Elena Ghisi).

4. *Les Ghisi de Sant'Agostin.*

Sur la branche de la famille Ghisi qui demeurait dans la paroisse Sant'Agostin au sestier de San Polo on trouve quelques renseignements dans la Commissaria d'Agnese Ghisi (née Caravello) de Sant'Agostin et dans celle de son époux, Marco Ghisi de Sant'Agostin, au fonds des Procuratori di San Marco *de ultra*. En septembre 1242 Pietro et Marco Ghisi, frères, se divisent une propriété sise en la paroisse Sant'Agostin. Pietro Ghisi est élu au G. C. pour

(1) La Commissaria Elena Ghisi comprend, entre autres, trois registres d'administration ou *Quaterni*, dont l'un porte, d'une main du XVIIe siècle, la date « 1311 p(rim)o Ag(ost)o », qui se rapporte sans nul doute au testament, « charte » de l'administration.

(2) Pour le rôle de Fiofio Morosini dans la guerre de 1295-1302 v. entre autres G. GIOMO, *I « Misti » del Senato della republica Veneta*, Venezia 1887, Index s.v. Morosini Teofilo.

(3) A. DA MOSTO, *I Dogi di Venezia*, Venezia 1961, 95.

San Polo en 1265, 1267, 1268 et deux fois en 1275-1276. La première fois il est qualifié de vidame de la mer (vicedominus maris). Il semble n'avoir laissé aucune descendance. Marco Ghisi est élu au G. C. pour San Polo 1265 et 1275. La deuxième fois il est surnommé lo Vilanello. Il épousa Agnese Caravello qui fit son testament le 30 septembre 1280, le nommant exécuteur testamentaire (1), et qui mourut avant le 5 mai 1281 (2). Ils avaient eu un fils Andrea, qui mourut avant sa mère, une fille Costanza, qui épousa un Strina et en eut deux fils, Andrea et Bartolomeo, et une autre fille, Anna, qui était moniale à San Secondo dès 1280, et, de 1313 à 1325, fut abbesse de ce monastère (3). Avec elle la lignée semble s'être éteinte.

5. *Giacomo et Nicola Querini, héritiers de Marino Dandolo d'Andros.*

Marin Sanudo l'ancien raconte comment, Giovanni Dandolo étant doge de Venise (1280-1289), Nicola Querini, qui avait exercé la charge de baile d'Accon, partant de cette ville alla demander à Marco II Sanudo l'investiture féodale d'une moitié de l'île d'Andros, en tant qu'héritier de dame Felisa, laquelle fut épouse de Marino Dandolo, seigneur de toute l'île (4). A propos de ce passage Charles Hopf fit deux hypothèses: 1° Il identifia Nicola Querini avec l'homonyme qui fut baile d'Accon en 1263-1264, d'après Martin da Canale. 2° Il expliqua — ce que Marin Sanudo avait oublié de faire — à quel titre Nicola Querini était héritier de dame Felisa, en supposant qu'elle avait épousé en secondes noces un Giacomo Querini, qui paraît dès 1243 parmi les ayant-droit sur Andros, et dont elle aurait eu un fils, Nicola. Rejetant la première hypothèse, contraire à la chronologie de Marin Sanudo, j'acceptais

(1) Commissaria Agnese Ghisi, *Quaternus*, f. 3v.

(2) *Ibidem*, parchemin isolé, 1281.V.5, quittance pour Marco Ghisi, veuf et exécuteur testamentaire d'Agnese.

(3) Les enfants sont nommés dans le testament, les petits-enfants dans une charte du 20.I.1299. Sur Anna Ghisi, abbesse, v. E. MALIPIERO-UCROPINA, *SS. Secondo e Erasmo*, Venezia 1958, p. xi en note.

(4) HOPF, *Chroniques*, 112-113. J'ai traité de cet épisode, *Or. Christ. Per.* 25 (1959) 173-180, où l'on trouvera le renvoi aux sources.

naguère, ou du moins déclarais acceptable, la seconde. Si les trois volumes des *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia* étaient munis d'un *index nominum* j'aurais pu faire valoir, dès lors, contre la première hypothèse et pour la seconde, les arguments, ou plutôt les faits suivants. Le 21 août 1274 le Grand Conseil de Venise était convoqué pour élire un baile d'Accon, et le 23 août l'assemblée autorisa le baile élu, Nicola Querini, de conduire avec lui à Accon maître Alirano de Chioggia. Le 24 août on autorisa Giacomo Querini, préposé aux salines de Chioggia, de venir à Venise et d'y rester jusqu'au départ du baile d'Accon [1]. Il s'agit évidemment de notre Nicola et de son père. J'ignore combien de temps Nicola resta en charge, et s'il quitta Accon dès qu'il eut transmis les pouvoirs à son successeur. Mais l'hypothèse de Hopf l'identifiant avec son prédécesseur de 1263-1264, est définitivement écartée, et avec elle tout le roman que Hopf y avait appuyé. Celle au contraire qui fait de Nicola Querini le fils du Giacomo de 1243 reçoit au moins un confirmatur partiel, car elle explique aussi le décret du 24 août 1274.

(*A suivre*)

RAYMOND-J. LOENERTZ O. P.

(1) *Delib.* II 422-423.

V – Index alphabétique par prénoms
des membres de la famille Ghisi
énumérés dans les deux généalogies

VI. Arbres généalogiques

Les trois tableaux qui suivent sont un aide-mémoire pour la consultation des généalogies. On n'y a pas distingué ce qui est certain de ce qui est seulement probable ou franchement douteux. Toutefois on a imprimé en italiques les noms des enfants certainement illégitimes.

A

Ghisi de San Geremia: a. Geremia, Andrea, Agnese

- 1 Marco
  - 2 Geremia
    - 11 Marchesina ∞ Lorenzo Tiepolo
    - 12 Betta ∞ Filippo Ghisi
  - 4 Marino, v. Tableau B
  - 5 Giovanni
    - 13 Bartolomeo I
      - 34 Giorgio I
        - 52 Bartolomeo II
          - 57 Giorgio II
            - 60 Bartolomeo III ∞ Teodora Asanina
              - 62 Giorgio III
        - 53 Marino
          - 58 Nicola
            - 61 Marino
              - 63 Margherita
              - 64 Filippa
              - 65 Agnese
              - 66 Marulla
          - 59 Giovanni
    - 14 Giovanni
  - 6 Leonardo
  - 3 Andrea
    - 15 Roberto
    - 16 Geremia
    - 17 Filippo
    - 18 Simonino
    - 19 Marino
      - 35 Maria
      - 36 Anfelise
      - 37 Agnese
      - 38 *Rolandino*
    - 20 Anfelise ∞ N.
  - 8 Maria
  - 9 Giacomina
  - 10 Filosa
  - 7 Agnese ∞ Othon de Cicon
    - Guidotto de Cicon
      - N., fille ∞ Bonifacio da Verona
    - Anfelise de Cicon

B

Ghisi de San Geremia: b. Marino

1 Marco

2 Geremia v. Tableau A — 3 Andrea v. Tableau A — 4 Marino ∞ Maria — 5 Giovanni — 6 Leonardo — 7 Agnese v. Tableau A — 8 Maria — 9 Giacomina — 10 Filosa

21 Marco — 22 Geremia ∞ Tommasina Dolfin — 23 Andrea — 24 Nicola Visiga lo Scopolo ∞ Giacomina — 25 Giovanni Vesica — 26 Giacomo — 27 Pietro Picardo — 28 Bartolomeo Furlàu — 29 Roberto — 30 Giborga ∞ N. — 31 Agnese ∞ S. Vitturi — 32 Caterina monaca — 33 Marchesina

39 *Roberto* — 40 Francesco — 41 Alessandrina ∞ Ravà di Pietro Ravà — 42 *Maria* — 43 Biriola — 44 Geremia — 45 Fazino — 46 Marino — 47 Roberto — 48 Vermiglia — 49 Andrea — 50 Nicola — 51 Marino

54 Pietro — 55 Giacomo — 56 Marino

C

Ghisi de San Simeon

- 1 Filippo
  - 2 Pietro
    - 3 Giacomo
      - 6 Almorò
        - 14 Lorenzo ∞ Marina Donà
          - …
            - Zaccaria ↓
      - 7 Francesco
        - 15 Pietro
        - 16 Giovanni
        - 17 Antonio
        - 18 Nicola
    - 4 Nicola
      - 8 Pietro
        - 19 Andrea ∞ Cecilia
          - 27 Isabetta
          - 28 *Bartolomeo*
          - 29 *Marcolina*
        - 20 Federigo
        - 21 Lucia ∞ Pietro Querini
          - Chiara Querini
          - Poluzza Querini
      - 9 Francesco ∞ Lucia Cavallo
        - 22 Moretto
      - 10 Raffaeletto
        - 23 Iacobello
        - 24 Isabella
        - 25 Orsolina
        - 26 Giovanni
      - 11 Cecilia
    - 5 Antonio
      - 12 Almorò
      - 13 Pietro

COMMENTARII BREVIORES

Office de minuit et office du matin chez s. Athanase

Le chap. 20 du traité « de Virginitate » attribué à s. Athanase d'Alexandrie (1), contient un passage relatif à l'office de minuit et à celui du matin, qui offre le plus haut intérêt. Voici le passage selon l'édition de von der Goltz (2):

a) μεσονύκτιον ἐγερθήσῃ, καὶ ὑμνήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου·

b) ἐν αὐτῇ γὰρ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ Κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν καὶ ὕμνησε τὸν Πατέρα· διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάγη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν Θεόν.

c) ἀνισταμένη δὲ πρῶτον τοῦτον τὸν στίχον εἶπον· « *μεσονύκτιον ἐξεγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου* »· καὶ εὖξαι, καὶ ἄρξαι λέγειν τὸν πεντηκοστὸν ὅλον ψαλμόν, ἕως ἂν τελέσῃς,

d) καὶ ταῦτα ἔστωσάν σοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τεταγμένα.

e) τοσούτους δὲ ψαλμοὺς εἰπέ, ὅσους δύνῃ στήκουσα εἰπεῖν·

f) καὶ κατὰ ψαλμὸν εὐχὴ καὶ γονυκλισία ἐπιτελείσθω,

g) μετὰ δακρύων ἐξαγορεύουσα Κυρίῳ τὰς ἁμαρτίας σου καὶ ἀξιοῦσα, ἵνα ἀφεθῶσί σοι.

h) μετὰ δὲ τρεῖς ψαλμοὺς λέγε τὸ ἀλληλούια.

i) ἐὰν δὲ καὶ παρθένοι εἰσὶ μετὰ σοῦ, καὶ αὗται ψαλλέτωσαν καὶ μία παρὰ μίαν τὴν εὐχὴν ἐπιτελεῖτε.

j) πρὸς ὄρθρον δὲ

k) τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε· « *ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω· ἐδίψησέ σε ἡ ψυχή μου* »·

l) διάφαυμα δέ·

m) « *εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον, ὑμνεῖτε* ».

n) « *δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ* » καὶ τὰ ἑξῆς.

(1) Les auteurs les plus récents inclinent à considérer le traité comme authentique, cf. B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1958, p. 245; J. QUASTEN, *Patrology*, III, Utrecht-Antwerp 1960, pp. 46-47.

(2) *Texte und Untersuchungen* 29 [Neue Folge 14], Heft 2a, pp. 55-56.

L'auteur parle tout d'abord d'un office de minuit (*a*). Selon lui, cet office est une prolongation de la louange que Notre-Seigneur offrit au Père au moment de sa résurrection (*b*). Ce rapprochement a seulement pour but de justifier le choix de l'heure de la célébration. Paradoxalement, en effet, le psaume qui ouvre l'office est le ps 50 (*c*), et le reste du mésonyction a de même un caractère pénitentiel (*g*).

Avant de commencer l'analyse du document, il faut noter qu'il n'y est pas question d'une dévotion privée, mais d'un office du moins potentiellement communautaire. Si la vierge, en effet, se trouve en compagnie d'autres vierges, elles psalmodieront ensemble et réciteront les prières à tour de rôle (*i*).

L'heure de la nuit à laquelle correspond le mésonyction, est, selon ce texte, celle de la résurrection du Sauveur. Or, la résurrection du Seigneur eut lieu au début du jour du dimanche. Dans ce document on suit donc la division civile de la nuit, où mésonyction signifiait minuit, et, par extension, l'intervalle entre minuit et le chant du coq (24 h. à 2 ou 3 h. du matin) [1].

Le mésonyction se compose de deux parties bien distinctes. La *première partie* est fixe et donc quotidienne (*d*), et contient trois éléments: le verset 62 du ps 118, une prière et le ps 50 (*c*).

Le verset choisi pour ouvrir l'office est tout à fait adapté à l'heure de minuit. La prière placée entre le verset et le ps 50 peut être considérée comme la prière d'ouverture.

La *seconde partie* est variable selon les jours. Elle se compose d'une psalmodie, dont la longueur se mesure d'après la résistance physique des participants (*e*). Les psaumes sont récités debout (*e*). A chaque psaume on fait une prière et une génuflexion ou prostration (*f*), en esprit de pénitence (*g*). La *prière* dont il s'agit n'était pas exclusivement mentale, puisqu'elle était récitée par les vierges à tour de rôle (*i*). On trouve donc ici une première ébauche de ce qu'on appellera plus tard les collectes psalmiques. D'ailleurs, l'usage décrit par le « *de Virginitate* » concorde avec la pratique des moines égyptiens que nous transmet Cassien dans son ouvrage «*De Institutis coenobiorum*» [2].

La *génuflexion* était sans doute en rapport avec la prière. Chez les moines égyptiens, selon Cassien, la prière était d'abord silencieuse; après un certain temps, on faisait une courte prostration; on conti-

(1) Cf. CENSORINUS, *De die natali*, ch. 24.

(2) *De Inst. coenob.* II, 5 (éd. PETSCHENIG, p. 22): *undecim psalmos orationum interiectione distinctos.*

nuait de prier debout en silence, ét le président terminait par une prière à haute voix (1). Les vierges agissaient sans doute pareillement.

Après chaque groupe de trois psaumes on disait l'*alléluia* (*h*). Cette donnée a aussi son importance. Elle nous montre, en effet, le tout premier début d'un groupement des psaumes en unités liturgiques. L'unité fondamentale était, naturellement, le psaume lui-même, et peut-être aussi la section de psaume, si celui-ci était particulièrement long (2). Cette unité était délimitée par la prière et la génuflexion qui suivait chaque psaume (*f*). L'unité majeure se composait de trois psaumes et était indiquée par l'alléluia (*h*).

Les unités de trois psaumes correspondent, au moins idéalement, à ce que nous appelons sous-sections des psautiers actuels. Ceci est vrai du moins pour le rite byzantin (tradition hagiopolite) (3), pour le rite copte (4), et pour les rites chaldéen, maronite et syrien (5). Dans ces cinq rites il existe une tradition ancienne et commune qui divise le psautier, prolongé ou non par quelques cantiques, en 60 unités composées en principe de trois psaumes chacune.

Cette division en 60 unités est plus ancienne que la grande division en 15 (Syriens et Maronites) ou en 20 (Chaldéens, Coptes et Byzantins), qui est la principale des psautiers actuels. La grande division n'a fait que grouper par trois ou par quatre les divisions antérieures.

Il y a eu une évolution dans l'organisation liturgique des psautiers syriens et chaldéens. On peut la déceler facilement en comparant les psautiers de diverses époques. La prière (*marmita*), qui chez s. Athanase séparait chaque psaume du suivant, correspond, dans les plus anciens psautiers, à chaque psaume ou à chaque section des psaumes trop longs. La *marmita* (prière) passe ensuite à désigner, chez les Chal-

(1) *Ibid.*, ch. 7 (PETSCH., pp. 23-24).

(2) C'est la pratique décrite par CASSIEN, *De Inst. coenob.* II, 11 (PETSCH., pp. 26-27): *Et idcirco ne psalmos quidem ipsos, quos in congregatione decantant, continuata student pronuntiatione concludere, sed eos pro numero uersuum duabus vel tribus intercisionibus cum orationum interiectione diuisos distinctim particulatimque consummant.*

(3) Les *staseis* ou *doxai* du psautier byzantin se composent en principe de trois psaumes. Naturellement, la différente longueur des psaumes fait déroger souvent à cette loi.

(4) Le psautier copte suit la division du psautier byzantin.

(5) Le psautier, augmenté de trois cantiques (Ex 15,1-21; Is 42, 10-13, 45,8; Deut 32,1-43), se divise en 60 *šubḥe* (*gloriae*) chez les Syriens et les Maronites, en 60 *marmyata* (prières) chez les Chaldéens.

déens, l'unité de trois psaumes, tandis que l'alléluia (*hullala*), qui à l'origine embrassait trois psaumes, désignera le groupe de trois *marmyata* (prières), c-à-d. neuf psaumes.

Chez les Syriens et les Maronites, l'évolution est allée plus loin: prière (*marmita*) désigne la section majeure qui groupe quatre sous-sections ou *šubḥe* (gloria). On voit donc qu'à l'origine de la division syrienne et chaldéenne se trouve une pratique égale à celle que mentionne le traité « *de Virginitate* ».

L'usage de réciter les psaumes debout, qui apparaît dans notre document (*e*), a prévalu sur celui des moines égyptiens qui, selon Cassien [1], écoutaient assis la récitation faite par un soliste. De cette station debout dérive la dénomination de στάσις qu'ont les sous-sections du psautier byzantin et le *qawma* ou partie de l'office de minuit dans les rites syrien et maronite.

Par opposition, les interruptions de la psalmodie, pendant lesquelles on s'asseyait, ont reçu le nom de κάθισμα chez les Byzantins et de *mawtba* (session) chez les Chaldéens.

La structure du mésonyction, selon notre document, comprend donc une introduction fixe suivie d'une psalmodie variable. Cette structure reste jusqu'à aujourd'hui celle de l'heure de minuit dans tous les rites orientaux [2], comme on peut s'en rendre compte en parcourant l'aperçu suivant.

Rite chaldéen:

ps 3 (6-9), ps 133 — psalmodie (7 *hullale* variables)
ou ps 118 (62-64) — psalmodie (id.)
ou ps 118 (57-58), ps 91 — psalmodie (id.) [3].

Rite syrien de Tikrit:

ps 3, ps 133 — ps 118 (169-176) + ps 116 — psalmodie (3 *marmyata*) [4].

(1) *De Inst. coenob.* II, 12 (Petsch., p. 27).

(2) La structure de base ne change pas par le fait qu'on a intercalé entre les psaumes des chants et des lectures.

(3) Cf. J. Mateos, *Un office de minuit chez les Chaldéens?* dans *Or ChristPer* XXV (1959), pp. 101-113, et *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes, ibid.* XXVI (1960), pp. 51-73.

(4) Le ps 3 est récité sans refrain. Les pss 133, 118 (169-176) et 116 forment une seule unité; entre leurs versets sont intercalées des strophes.

RITE SYRIEN D'ANTIOCHE ET RITE MARONITE:

ps 133 + ps 118 (169-176) + ps 116 — psalmodie (3 *marmyata*) (1).

RITE ARMÉNIEN:

ps 3 — psalmodie (1 canon) (2).

RITE BYZANTIN (hagiopolite):

mésonycticon actuel (sauf les dimanches):
ps 50 — psalmodie (jours ordinaires, ps 118; samedis, pss 64-69);
mésonycticon ancien (début de l'orthros):
ps 3, cantique d'Isaïe (dimanches, ps 117) — psalmodie (2 ou 3 *cathismes* variables du psautier) (3).

RITE BYZANTIN (constantinopolitain):

ps 3, ps 133 — psalmodie (nombre variable d'antiphones) (4).

RITE COPTE:

ps 50, ps 133 — psalmodie (trois séries de 12 psaumes chacune) (5).

Parmi ces strophes, une ou deux sont anciennes, constituant une psalmodie probablement antiphonée. La psalmodie de minuit, selon les psautiers, comporte trois *marmyata* ou sections du psautier. Cf. l'article cité *Les matines chaldéennes etc.*, où l'on distingue la partie moderne et les additions postérieures dans cet office.

(1) Les pss 133 etc. forment une seule unité. La psalmodie est aujourd'hui disparue, mais les psautiers sont unanimes à l'indiquer. Cf. *Les matines chaldéennes etc.*

(2) Cf. *Breviarium Armenium* (traduction latine), Venise 1908, pp. 1-90. Par comparaison avec les autres rites orientaux, nous estimons que le seul psaume ancien au début de l'heure de minuit est le ps 3.

(3) De ce schéma on trouvera une explication justificative dans l'article *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient chrétien* XI (1961), pp. 17-35; 201-220.

(4) Entre le ps 3 et le ps 133 on a intercalé, déjà avant le Xe siècle, le ps 62, pour constituer ce qu'on appelle le « premier antiphone ».

(5) Cf. *Kitab al-'ağbiya*, éd. catholique 1930 (arabe et copte-arabe) et *Al-'absalmudīya al-muqaddasa*, éd. non catholique, Le Caire 1949 (copte-arabe).

Rite éthiopien:

ps 133 + ps 118 (169-176) — psalmodie (trois séries de psaumes) [1].

Le ps 133 est donc le psaume invitatoire principal des rites orientaux. Le ps 3 sert souvent de psaume d'ouverture.

Dans les rites syriens, copte et éthiopien, a eu lieu une évolution qui a abouti à la récitation quotidienne de tout le psautier. Ceci a provoqué la fixation des psaumes qui constituaient la partie variable de l'heure de minuit.

Le Bréviaire bénédictin présente une structure tout à fait pareille pour la vigile:

ps 3, ps 94 — psalmodie (12 psaumes variables).

La vigile ambrosienne des jours fériaux, sauf le samedi, possède cette structure:

Benedictus es (Dan 3,52-60) — psalmodie (une *decuria* variable).

L'office du matin du traité «*de Virginitate*» s'étend entre deux moments précis: *l'orthros* ou aurore [2], et le *diaphauma* ou moment qui précède le lever du soleil [3].

[1] Cf. *Horologion aethiopicum iuxta recensionem alexandrinam copticam*, Rome 1940, pp. 54-59. On remarquera une influence syrienne dans le psaume introductoire du mésonycticon éthiopien. Le ps 50, qui est le psaume initial chez les Coptes, est rejeté ici en tête de chaque nocturne. Après la troisième station on a ajouté deux offices, l'un à la Sainte Vierge, l'autre inspiré de la parabole de l'ami importun.

[2] Au temps de Phrynicus (fin du 2e siècle p. Ch.), le mot *orthros* désignait l'aurore: Ὄρθρος νῦν ἀκούω τῶν πολλῶν τιθέντων ἐπὶ τοῦ πρὸ ἡλίου ἀνίσχοντος χρόνου· οἱ δὲ ἀρχαῖοι ὄρθρον καὶ ὀρθρεύεσθαι τὸ πρὸ ἀρχομένης ἡμέρας, ἐν ᾧ ἔτι λύχνῳ δύναταί τις χρῆσθαι. Ὃ τοίνυν οἱ πολλοὶ ἁμαρτάνοντες λέγουσιν ὄρθρον, τοῦθ'οἱ ἀρχαῖοι ἕω λέγουσιν (Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris 1833, s.v.).

[3] Le mot διάφαυμα, assez rare, est rendu par *diluculum* (Stephanus, *Thesaurus*, s.v.), daybreak (Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1925), trasparenza, splendore (Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Roma 1949). Il doit signifier le moment du crépuscule matinal qui précède immédiatement le lever du soleil.

Le ps 62 est placé comme ouverture de l'office matinal. Son texte grec s'adapte parfaitement à l'aube (1). La fin de l'office se compose du cantique *Benedicite* et du *Gloria in excelsis*. Ces cantiques saluent le lever du soleil. Entre ces deux moments il y a un intervalle. Le document indique seulement le début et la fin de l'office.

Notons que l'auteur prescrit minutieusement quel doit être le contenu des parties fixe et variable du mésonyction, ainsi que le psaume et les cantiques fixes de l'orthros. Il est donc d'autant plus remarquable qu'il ne donne aucune indication pour l'intervalle qui se place entre le ps 62 et le *Benedicite*. Si cet intervalle devait être rempli par des lectures, celles-ci, étant un élément nouveau dans l'office décrit, auraient dû être explicitement prescrites. Si le contenu de l'intervalle devait être une psalmodie variable, semblable à celle du mésonyction, l'auteur aurait dû y faire allusion.

Il est donc bien possible que ce manque de toute indication suppose une pratique trop connue pour être explicitée. S'agissait-il du chant de *hymni matutini* fixes? Cette dénomination apparaît chez Egérie, pour l'office matinal des jours fériaux (2). Ces *hymni matutini*, étaient-ils les pss 148-150? Le premier témoin de l'utilisation de ces psaumes dans l'office matinal est s. Jean Chrysostome, lorsqu'il décrit la pratique monastique des alentours d'Antioche (3). Le deuxième témoin en est Cassien, là où il nous transmet les usages des moines de Bethléem (4). Si les pss 148-150 étaient couramment utilisés pour l'office matinal dans les milieux monastiques de la seconde moitié du IVe siècle, il n'est pas improbable qu'ils fussent chantés de même en Egypte à l'époque de s. Athanase.

De même que l'auteur du traité a précisé l'*heure de la célébration* du mésonyction, il situe aussi exactement celle de l'office matinal. Pour lui, cet office ne se termine pas à l'aube, mais il commence à l'aurore (5). Si le mot *diaphauma* correspond au moment précédant le lever du soleil, comme il semble le plus probable, l'office matinal accompagnerait le progrès de la lumière jusqu'à l'éclat du jour.

Ces précisions sur l'heure de la célébration entraînent une autre conclusion: le mésonyction et l'office du matin sont indépendants l'un

(1) Cf. v. 2: *ad te de luce vigilo*; v. 7: *in matutinis meditabor in te.*

(2) EGÉRIE, *Journal de voyage*, ch. 24, 2, éd. PÉTRÉ (*Sources chrétiennes* 21), Paris 1948, p. 190.

(3) *In 1 Tim.* cap. 5, homil. 14,4 (PG 62, 576).

(4) *De Inst. coenob.* III, 6 (PETSCH., pp. 40-41).

de l'autre. Leur esprit est différent: le mésonyction est une prière de pénitence, l'office matinal réflète plutôt un esprit de joie spirituelle. Rien n'indique que le premier soit une préparation au second, ni une attente de la lumière.

D'autre part, la durée de l'office de minuit dépend seulement de la résistance physique de celles qui le récitent; son terme n'est donc pas attaché à une heure déterminée. L'office du matin, par contre, commence à un moment précis, l'aurore. Cela permet de conclure que, en principe, entre les deux offices il y avait une interruption.

On peut résumer ainsi les données fournies par ce passage du traité « de Virginitate »:

MÉSONYCTION:

heure de la célébration: minuit (24^h), ou entre ce moment et le chant des coqs.
esprit: pénitentiel.
structure: une partie fixe = ps 118,62 et ps 50
une partie variable = psalmodie, récitation d'un nombre indéterminé de psaumes.
durée: en dépendance de la résistance physique.
position du corps: debout.
autres détails: ébauche des collectes psalmiques,
premiers indices de divisions du psautier.

OFFICE DU MATIN (*orthros*):

heure: à partir de l'aurore jusqu'au lever du soleil.
esprit: louange.
structure: au début, le ps 62; à la fin, le *Benedicite* et le *Gloria in excelsis*; dans l'intervalle, peut-être les pss 148-150.
Il s'agit, en outre, de deux offices indépendants.

L'importance de ce document pour l'histoire de l'office divin nous semble être remarquable. Il est, en effet, le seul à nous renseigner sur les débuts de l'organisation du psautier et sur la structure fondamentale de l'heure de minuit. Mais surtout, parmi les différentes traditions existantes au IV[e] siècle, il représente, avec s. Basile, celle qui s'est perpétuée par la suite dans les offices monastiques: l'existence d'une heure de minuit indépendante de l'heure du matin.

J. MATEOS S. I.

Reflexiones sobre el Zoroastro siriaco

La homilía siriaca del pseudo-Melitón ([1]) menciona dos veces a Zoroastro. En la primera ocasión dice que *Zûrdy* era « amigo » de Hércules (p. XLII); la segunda vez habla de *HDRN*, el ídolo de *Zaradûst* en Mabug (p. XLIII). Los dos textos hacen referencia evidentemente a Zoroastro ([2]). Estas reflexiones pretenden averiguar el porqué de la relación amistosa que unió a Hércules y a Zoroastro, dos personajes a primera vista tan dispares, y, después, perfilar la fisonomía intelectual del mago persa tomando como base las sugerencias de algunos escritores siriacos.

1. – El pseudo-Melitón describe así a Hércules: Hércules fue deificado por los suyos « porque era robusto y con su fuerza mató a animales dañinos... era violento y robó a muchos sus mujeres; su concupiscencia era grande, como la de su amigo Zurdy ». Teodoro bar Koni recoge una tradición sobre Zoroastro, a quien llama « personaje impuro », que tiene puntos de contacto con la descripción de Hércules que nos ha dado la homilía. Según Bar Koni había quienes creían que Zoroastro se llamaba Azaziel; que era un loco apasionado por las mujeres, y que en la ciudad de Zarig arrebató al rey Gustasap su mujer para satisfacer con ella sus instintos ([3]). No creo que sea fortuito el nombre de Azaziel (*ʿZZʾYL*) aplicado a Zoroastro. Azaziel es susceptible, desde luego, de una rica exegesis, pero siempre será legítimo pensar en una relación a la raiz *ʿaz* (ser fuerte). Zoroastro pudo haber sido considerado como amigo de Hércules no sólo por sus acciones impuras sino por un vigor paradigmático. La personalidad hercúlea de Zoroastro ha debido imponerse de alguna manera en la antigüedad desde el momento que ha sido confundido con Nemrod,

---

([1]) Ed. E. RENAN en J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense II*, pp. xxxviii-liii.

([2]) La grafia del nombre de Zoroastro es muy variada. Y diversas tradiciones han dado pie a un desdoblamiento del personaje, cf. J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, I, pp. 36-38. Esta obra fundamental en dos volúmenes (Paris 1938), será citada a lo largo de estas páginas bajo la sigla *MH* I o *MH* II.

([3]) *Liber Scholiorum*, XI; ed. de A. SCHER, *CSCO, Scrip. Syri*, LXV, Paris 1910, p. 295, 16-26.

el « cazador gigante » del *Gén.* 10, 8-12. Esta identificación ha sido ya estudiada en *MH* I, 42-44. Por lo que se refiere a un Hércules cazador de animales, conviene notar que el texto de la homilía califica a estos animales de *bîšâthâ* (dañinos), lo que queda dentro de la doctrina zoroastriana según la cual era una obra piadosa dar muerte a los animales que fueron creados por Ariman, el principio del mal. Esta doctrina ha llegado en siriaco a través de un manuscrito publicado por Rahmani y reeditado después por Nyberg (1). Es conocida la polémica que surgió entre cristianos y magos a propósito de los animales dañinos (2).

La astrología también ha podido unir en el recuerdo a Zoroastro y a Hércules. El profeta persa ha sido considerado muchas veces como astrólogo, y de esta manera habría sido emparejado con Hércules que aparece en las *Dionisiacas* (lib. XI., 577 ss.) de Nonnus regalando a Baco su manto constelado, el vestido legendario de los astrólogos (3). Como ya es sabido, Hércules fue confundido con Melqart, dios de Tiro, y en época tardía se constata su culto en Philadelphia, Gadara, Aqraba y otros puntos (4); tenemos incluso pruebas del culto dedicado a un Hércules orientalizado (5). Todo esto haría comprensible la leyenda de Nonnus así como una consiguiente influencia del héroe entre los caldeos.

La muerte de Zoroastro puede equipararse a la muerte gloriosa de los héroes griegos entre los que figura Hércules. Bar Koni es una excepción cuando describe la muerte atroz de Zoroastro devorado por los lobos (libro XI). Las *Recognitiones* clementinas, por ejemplo, dicen que Zoroastro fue víctima del fuego del cielo (« igne succensus concremaretur »). Lo mismo se lee en la novena homilia pseudo-clementina (cf. los textos en *MH* II, 50-51). Este fuego, que es un rayo que consume a la víctima, fue como un carro triunfal que llevó al mago a los cielos (6), de tal manera que las gentes adoraron a Zo-

(1) Sigo el texto de este segundo autor; cf. *Questions de Cosmogonie et de Cosmologie mazdéennes*, *JA*, 1929, p. 238.

(2) *MH* II, p. 104, n. 4 hace un resumen erudito de toda la cuestión.

(3) A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie Grecque*, p. 577, n. 1.

(4) R. DUSSAUD, *Melqart*, *Syria* XXV (1946-1948), pp. 205-230.

(5) Cf. F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris 1926, p. 118. En Palmira y otras localidades, cf. H. SEYRIG, *Antiquités Syriennes*, V, 1958, p. 183 y s.

(6) « Fulminis ad caelum vehiculo sublevatum »: *PG* I, col. 1327 A. *κεραυνῷ μεταπεμφθεῖσαν τὴν ψυχὴν νομίσαντες* *MH* II, p. 51.

roastro muerto « quasi vivum astrum ». La gloria de una muerte semejante tiene tradición entre los griegos: morir fulminado por un rayo era una garantía de inmortalidad. Hércules participó de esta apoteosis (*MH* II, 53). Por otra parte, el fuego ocupa un lugar importante en la leyenda de uno y otro personaje. Bar Koni nota, resumiendo la doctrina de Zoroastro, que fue él « quien ensenó a honrar el fuego » (p. 297, 21-22). No hace falta insistir en la importancia que tuvo el fuego entre los mazdeos. En el caso de Hércules, su identificación con Melqart, el verdadero señor del fuego (*anax pyros*), y como Baal, dios del rayo [1], hace posible su accesión al mundo de Zoroastro y sus seguidores.

2. – Vamos al segundo punto. La personalidad de Zoroastro se puede perfilar de alguna manera si se revela la identidad de su ídolo *HDRN*.

Para el pseudo-Melitón el dios Hadad había sido un personaje histórico antes de ocupar un puesto en los panteones. No se olvide que el autor pertenece a la escuela evhemerista. En efecto, Hadad fue un antiguo rey de Siria, cuya hija se llamó Simi (p. XLIII). La primera afirmación de la homilía tiene la atestación epigráfica de una estela votiva encontrada cerca de Alepo, donde el rey Bar-Hadad de Siria ofrece su homenaje al dios Melqart [2]. También *II Sam.* 8, 3 habla de un rey sirio, contemporáneo de David, que se llamaba *HDDʿZR*. Ahora bien; aquí la Pešiṭṭa da la variante *HDRʿZR*. Y una segunda vez la versión siriaca llama *ḤDRWN* al rey de Siria del *I Rey.* 11, 23 en lugar del Rezón del texto hebreo [3]. Esto me hace pensar que el pseudo-Melitón ha confundido *ḤDD* con *HDR*. Así, *HDRN* que es el ídolo de Zoroastro, no séria otro que Ḥadada con cuya hija tuvo relación el mago según el testimonio de la misma homilía: Zoroastro y Orfeo mandaron a Simi verter el agua del mar en los pozos para anegar al espíritu del mal (p. XLIX). La asimilación de Hadaranes a Hadad ya es conocida. En el templo de Niḥa el culto de Hadaranes parece haber sido una copia del culto a Hadad en Baalbek [4]. Sabemos además que la virgen Hocmea estuvo consagrada tanto a Hadaranes como a Atargatis, y esto no se explicaría

---

(1) DUSSAUD, *l. c.*, pp. 206 y 209.
(2) Id., p. 208.
(3) El M. de VOGUÉ había hecho notar ya estas coincidencias: *JA*, 1896, p. 237.
(4) S. RONZEVALLE, *Jupiter Héliopolitain MUSJ*, 1937, p. 118.

más que por una asimilación de Hadaranes a Hadad, el compañero de Atargatis, y por un culto común a Júpiter y a Venus en algunos santuarios (1).

Yo no sabría decir si la virgen Hocmea, que consagró su vida a Hadaranes y a Atargatis, fue profetisa en calidad de devota de la primera o de la segunda divinidad, o independientemente de una y otra dedicación. Ciertamente aparece como profetisa al servicio de Atargatis en la inscripción publicada por M. Seyrig (cf. nota 14). Tampoco puede decirse si existe alguna relación entre su profesión de profetisa y su nombre que significa « sabia ». Si estas cualidades se demostraran fruto de su dedicación especial a Hadaranes, podríamos explicar por un *a pari* por qué *HDRN* hubo de ser el ídolo de Zoroastro que fue tenido por los suyos como un profeta y como un sabio. Pero por ahora no puede hacerse otra cosa que dejar abierto un interrogante.

De todos modos, la tradición de un Zoroastro profeta ha existido: puede consultarse *MH* I, 50 y ss. Respecto a la fama de Zoroastro como sabio los escritores siriacos transmiten el eco de diversas tradiciones. Barhadbešabba dice en su *Causa de la fundación de las Escuelas* que Zoroastro fundó una en Persia (2). Bar Koni declara que « redactó su enseñanza en siete lenguas » (p. 296,1). Bahlul escribe una vez que el mago escribió su obra en siete lenguas; en otra ocasión habla de las doce lenguas que conocía (3). Išoʿdad de Merv da este último número en su comentario a san Mateo (4). En este consenso de textos el manuscrito de Rahmani, antes citado, tiene unas palabras interesantes: « Zaradust. . . fue instruido en la lengua hebrea y egipcia, y recogió palabras de siete lenguas, puso en ellas el veneno de la muerte, y dio alimento a los magos. Esto es para decir que ellos no entienden nada de cuanto dicen ni ninguno de los vaniloquios que enseñó su maestro » (5). Este comentario peyorativo tiene un fundamento histórico. Los magos occidentales, a los que se refiere sin duda el texto, hablaban el arameo (*MH* I, 35, 38 y ss.), mientras que los escritos avésticos estaban traducidos al pehelevi y habían sido dados a

---

(1) H. Seyrig, *Nouveaux monuments de Baalbek et de la Beqaa*, en *Bulletin du Musée de Beyrouth*, XVI (1961), p. 130.

(2) *PO* IV, col. 365, lin. 13.

(3) Ed. de R. Duval, *Lexicon Syriacum*, Paris 1901, *s. v. abastagâ*, col. 18, y *s. v. qâṣûmûthâ*, col. 1825, respectivamente.

(4) M. D. Gibson, *Horae Semiticae* VI, vol. II, p. 32 (texto), lins. 9-12.

(5) Nyberg, *l. c.*, p. 238, primer párrafo.

conocer en esta lengua; los magos, lógicamente, no podían entenderlos y debían contentarse con antologías o eucologios. Que la lengua pehelevı́ de los escritos de Zoroastro pudiera ser un galimatías para los magos, tiene una curiosa confirmación en unas frases de Išoʿdad sobre Nebo. Dice Išoʿdad que Nebo fue educado en la corte del rey ne Nínive y « aprendió el hebreo y el siriaco, e inventó la escritura persa que es la más difícil de todas porque se piensa y se escribe en meseno (arameo) y se lee en persa » (1). El autor se refiere al pehelevı́ o persa medio que nació como lengua bajo la influencia del arameo. Por una parte, el alfabeto pehelevı́ como tal deriva del arameo; por otra, la presencia real de palabras arameas en la lengua persa había de dar lugar al uso de los ideogramas en la escritura (2). Para un arameo, pues, el pehelevı́ se convirtió en una lengua ininteligible. Esto podría explicar indirectamente las dificultades con que tropezaron los magos para leer los libros zoroastrianos, así como el propósito de ridiculizarlos que tiene Bar Koni cuando habla de sus frases oscuras e incoherentes.

La leyenda de Nebo en el libro de Išoʿdad ¿permitiría establecer una relación entre Zoroastro y Nebo dado que ambos son expertos en lenguas? Nebo tiene un carácter de dios-escriba en el panteón asiro-babilónico, y Zoroastro participa de una apreciación similar en la tradición que recoge Salomón de Basra (*MH* II, 129): Zoroastro es Baruch, el escriba. Esto mismo trasmite Bahlul en su *Lexicon* (*s. v. qâṣûmûthâ*). También Išoʿdad habla de algunos para quienes Zoroastro era Baruch, el pupilo de Jeremías (3). Pienso que la aproximación de Zoroastro a Nebo habrá tenido sentido para el pseudo-Melitón desde el momento que ha emparejado a *HDRN*, el ídolo de Zoroastro, con el de Orfeo, su compañero de magia.

JAVIER TEIXIDOR

---

(1) Cf. *Comentario al A. T.*; ed. VAN DEN EYNDE, *CSCO*, *Scrip. Syri*, 75, p. 6, lins. 21-25.

(2) F. ROSENTHAL, *Die Aramaische Forschung*, Leiden 1939, p. 72. Para el texto de Išoʿdad, cf. J. M. VOSTÉ, *A propos de l'écriture persane*, *Biblica* XXVII (1946), pp. 112-114.

(3) GIBSON, *l. c.*, p. 32, lin. 9.

RECENSIONES

Theologica et patristica

E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* [= *Theologische Bibliothek Töpelmann* 6), Berlin, Verlag A. Töpelmann 1961, pp. 76.

Brevis et utilis libellus perspicuitate eminet. Lector introducitur in cognitionem textus « Evangelii Thomae », ubi de coptico textu agitur, deque fontibus ab auctore adhibitis ac de ipsa redactione. Diversae theoriae propununtur; independentia nempe a synopticis, dependentia ab ipsis et ab alio fonte, dependentia a « logiis » Iesu, dependentia tum a gnostico fonte tum a synopticis, cui thesi favet auctor. Additur deinde germanica versio textus coptici servato ordine linearum codicis. Tandem accedit praecipua pars in qua validis, nisi fallor, argumentis declaratur mentem ac tendentiam totius scripti, quod ad II saeculum in sua origine graeca aut forsan syriaca ascendit, gnosticismo adhaerere idque e diversis capitibus demonstrari posse. Agitur quidem de gnosticismo potius ascetico, qui miracula et passiones Christi praetermittit ac soteriologiam genuine gnosticam defendit. Quae omnia mihi sat bene exposita et probata videntur, ita tamen ut ulterius investigari possint.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources.* J. Gabalda et Cie. Paris 1961, pp. 240.

Questo studio prende in esame analitico lo Pseudobarnaba per ricercare in esso vestigia delle *Testimonia*. Nella prima parte vengono studiate le *Testimonia* di polemica anticultuale, vale a dire contrarie al culto giudaico del Vecchio Testamento. Nella seconda parte sono sottoposte a esame le *Testimonia* messianiche, specie la Passione. Segue un interessante studio sulla presentazione del vangelo partendo dall'Antico Testamento durante i due primi secoli cristiani. Il libro si chiude con una rapida sintesi dei risultati. Ecco i principali: Barnaba prende spesso le sue citazioni bibliche da florilegi preesistenti che l'autore chiama « Testimonia ». Probabilmente Barnaba dipende da una

sola raccolta fatta con criterio anticultuale e quindi vicina a Stefano e agli « ellenisti ». Oltre a questa collana Barnaba ne ha conosciute altre e vi si è ispirato, ma procedendo con una certa libertà. Quindi lo Pseudobarnaba è un giudeo-cristiano ideologicamente vicino agli autori dell'« Ascensione di Isaia », del « Vangelo di Pietro » e delle « Ode di Salomone ». Ne segue che egli visse in Siria e precisamente agli inizi del secolo II. Non vedo che l'autore conosca lo studio fatto da J. Lebreton col risultato della dipendenza del Barnaba dall'« Apocalisse di Baruch » e quindi non prima del 115.

Lo studio del Prigent è diligente e serve a mettere nuova luce sul difficile e ancora non bene illustrato problema delle fonti adoperate dai primi autori cristiani, specie i giudeo-cristiani. Ho però l'impressione che l'autore si sia un po' troppo entusiasmato della teoria delle *Testimonia* avanzando delle conclusioni oltre la base delle fonti. Si presuppone nello studio che lì dove ci sono testi combinati del Vecchio Testamento si devono ammettere previe antologie. Ma perché non ammettere anche la possibilità che lo stesso Pseudobarnaba abbia mescolato i testi seguendo la moda ormai nota dei giudeo-cristiani? Perciò mi sembra che spesso la costruzione dell'autore è sommamente fragile, buona soltanto come ipotesi di lavoro.

Ciò non toglie interesse al presente libro che rientra appieno nell'importante campo del giudeo-cristianismo.

I. Ortiz de Urbina S.

A Patristic Greek Lexicon, ed. by G. W. H. Lampe, D.D. fasc. 1 (*α–βαρα-θρόω*) Oxford. At the Clarendon Press, 1961, pp. XLIX-288, price 84-net.

Abbiamo finalmente fra le mani il tanto desiderato Lessico Patristico di Oxford, opera unica nel suo genere poiché è dedicata allo studio della terminologia patristica. Esso ci conduce dalla parola e dal concetto ai Padri greci.

Nella chiara introduzione viene fatta la storia di questa difficile impresa. Essa fu concepita ormai dal 1906 per opera della « Central Society for Sacred Study » capeggiata da H. B. Swete. Fu presto data mano al lungo lavoro e il canonico Moore con uno stuolo di collaboratori intraprese lo spoglio della *Patrologia Graeca* del Migne. Il Moore perseverò nel suo lavoro fino al 1942. Intanto il primo Comitato Direttivo fu composto da Swete, Mason e Srawley di Cambridge, e Strong, Sanday e Turner di Oxford. Il primo editore fu Darwell Stone di Oxford.

L'opera del Lessico patristico venne concepita in funzione del grande Lessico greco di Liddell-Scott, il quale aveva omesso i vocaboli patristici o non aveva considerato il significato dei vocaboli comuni presso i Padri greci. Soltanto alla morte di Stone, sostituito come editore da L. Cross, si decise di comporre un dizionario piuttosto teologico, e non precisamente filologico, da considerarsi come un supple-

mento di quello di Liddell-Scott. Esso quindi includerebbe tutti i termini patristici che non si trovassero in Liddell-Scott e svolgerebbe specialmente le parole che hanno più importanza nella teologia dei Padri greci. Così si spiega anche che l'attuale Lessico abbia adottato lo stesso formato e la stessa disposizione tipografica di quello di Liddell-Scott.

Dal 1948 Lampe è il responsabile dell'edizione. Dal 1943 il Comitato direttivo è presieduto da R. H. Lightfoot e l'opera trova il valido aiuto della Bodleian Library e della Pusey House di Oxford. Fra i più attivi collaboratori viene menzionata Miss Grovenor.

« Lo scopo di quest'opera — ci viene dichiarato — è anzitutto l'interpretazione del vocabolario teologico ed ecclesiastico degli autori cristiani greci da Clemente di Roma a Teodoro di Studion ». Vengono presi in considerazione gli scritti greci, talvolta anche versioni latine od orientali di autori greci. Viceversa troviamo versioni greche di S. Efrem. Pur non essendo indubbiamente cristiani si citano la Confessione di Asenath, i Testamenti dei XII Patriarchi e i Salmi di Salomone, come pure alcune pseudodamascenica posteriori a Teodoro Studita e il « Christus patiens » pseudonisseno.

Vengono inclusi alcuni termini comuni già citati da Liddell-Scott-Jones quando interessano per la loro applicazione teologica, come anche per identico motivo, alcuni nomi propri, come *'Αδάμ, Βαβυλών*.

Generalmente vengono esclusi gli scritti greci che si trovano in versioni; ma il criterio non è generale, in modo che vediamo il Libro di Eraclide di Nestorio, conservato in siriaco, e alcuni altri la cui omissione sarebbe di grave pregiudizio. Ordinariamente le citazioni vengono riferite dal Migne anche quando viene fatta allusione a qualche altra edizione più critica. La ragione è che in tante biblioteche mancano quelle singole edizioni mentre invece ci si trova la *Patrologia Graeca*. Come norma per l'attribuzione genuina o spuria degli scritti sono stati presi in considerazione i giudizi di Bardenhewer nella sua *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* e B. Altaner nella sua *Patrologie*, 1950.

Dopo l'introduzione viene premessa tutta la serie degli autori citati, insieme ai loro scritti. Speciali segni permettono di riconoscere subito se si tratti di un'opera spuria o dubbia.

Trovo che lo scopo e il piano generale dell'opera sono molto ben pensati e utilissimi per lo studio della patrologia e della teologia positiva. Si è fatto bene ad alleggerire il Lessico di preposizioni e altri vocaboli che non interessano direttamente il teologo bensì il filologo. Così il libro sarà anche più manuale e pratico. La carta, destinata ad essere molto maneggiata, potrebbe essere stata un po' più resistente, a mio avviso.

La lettura di questo primo fascicolo, al quale faranno seguito altri quattro, uno ogni singolo anno, riesce di grande soddisfazione per lo studioso dei Padri greci dato che attraverso la disposizione ordinata e chiara dei vocaboli viene spiegata come in un ventaglio tutta la gamma dei sensi delle voci particolarmente interessanti la teologia. Si

capisce che i vocaboli più interessanti siano quelli che hanno avuto diverse sfumature di sensi, quelli che hanno vacillato prima di avere acquistato un significato fisso e talvolta tecnico. Così il Lessico risulta anche un prezioso tesoro di materiale patristico bene ordinato intorno ai termini più importanti e magari anche più combattuti.

Percorrendo questo primo fascicolo, ho letto con particolare interesse e frutto le voci *ἀγαθός, ἀγαθότης, ἀγάπη* dove viene segnalato anche il senso di « comunità d'amore », specialmente = Chiesa. In uno dei testi di S. Ignazio ad Rom. dove si dice che la *Chiesa* di Roma è presidente dell'*agape*, *agape* è sinonimo di Chiesa, comunità d'amore. Interessante anche la voce *ἀγαπηταί* nel senso delle « virgines subintroductae ». Ampia e ricca la trattazione di *ἄγγελος* coi diversi aspetti del l'angelologia. Molto ben precisate le sfumature di *ἀγένητος* e *ἀγέννητος*. La voce *'Αδάμ* dà luogo anche all'equivalenza di Cristo = novello Adamo. Opportunamente si distingue l'uso del *ἀδιαίρετος* prima del nestorianesimo, durante esso e dopo Calcedonia. Nella voce *αἷμα* va rilevato bene il significato eucaristico. Chiaramente esposti i sensi molteplici di *αἵρεσις* e di *αἰών* La parola *ἀναβαπτίζω* dà luogo a una raccolta di testi sul famoso problema, dove viene fatta la distinzione fra eretici e scismatici oppure delle volte messi tutti insieme secondo i contesti. *Ἄναρχος* e più tardi *ἀρχή* spiegano il triplice senso di inizio, causa, autorità. Esatta la diversità dei significati della voce *ἀνυπόστατος*. Ricche di testi le parole *ἀπάθεια, ἀποκατάστασις, ἀπόρροια* applicata alle processioni divine, *ἀποστολή* e *ἀπόστολος*, quest'ultimo vero capolavoro di dovizia e chiarezza. Ben definito e interessantissimo il senso di *αὐθεντία* come «suprema autorità» applicato anche alla sede di Roma. Non sono invece d'accordo sul senso attribuito a *αὐτόθεος* « Very God, God in his very essence ». Credo invece che esso significa « colui che è Dio da sè », cioè che è il principio nell'ordine divino, e perciò va detto soltanto del Padre. Similmente *αὐτόλογος* detto soltanto del Verbo non significa secondo me, « Very Word, very Reason », ma il principio nell'ordine del Verbo, sorgente di tutti i verbi.

Mi sia lecito esprimere due *desiderata*. Un po' di bibliografia scelta sarebbe utile. Preferirei poi che gli articoli fossero firmati.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Ascetica

Henri Couzel, S. I., *Origène et la « connaissance mystique »* (= Museum Lessianum section théologique n. 56), Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 634 p.

Il nuovo libro del P. Couzel non ha bisogno di calde raccomandazioni dopo che la sua *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Collection Théologie 34, Aubier) fu accolta con grande soddisfazione ed ha trovato subito un posto meritevole tra i moderni studi sul grande

Alessandrino. Sul problema di una teoria ed esperienza mistica presso Origene, proposto già a suo tempo da Völker, l'autore prese la sua posizione già nel 1957 (RAM 33, pp. 189-202). Contro il titolo del libro presente si solleveranno certamente alcune riserve. Siamo troppo abituati di aspettare dalla parola « mistica » qualche conoscenza più elevata, psicologicamente soprannaturale, estatica. Ma dopo aver letto il presente libro ci persuadiamo che l'autore ha ben fatto inpostando il problema in tutto l'ambiente della gnoseologia, che sta tanto a cuore alla filosofia moderna. Di fatti un ardente desiderio di conoscere, di penetrare dalla superficie visibile al fondo invisibile, decifrare l'universo e svelare il mistero, penetra tutta l'opera di Origene. Il grande Alessandrino crede che ogni cristiano, secondo il proprio grado, sia chiamato a seguire questa vocazione alla vera *gnosi*, fine sublime della vita umana e cristiana. Il merito del presente studio, fatto con un'onestà ed applicazione da vero specialista in materia, consiste soprattutto nel dimostrare che la cognizione così concepita non può essere l'atto di una sola facoltà, dell'intelletto. Conoscere significa unirsi il più direttamente possibile coll'oggetto e l'unione suppone l'amore, la comunicazione mutua dei beni, la felicità, e anche un'esperienza diretta di questo stato d'animo. È questo già una vera mistica? L'autore crede che sia così. Secondo il parere nostro, la sua affermazione diventerebbe molto più persuasiva, se avesse messo meglio in rilievo un elemento prezioso in questo processo di cognizione. L'oggetto della gnosi, il mistero, non è una idea platonica, ma la persona del Verbo che ci ha conosciuto ed amato prima di noi. Questa cognizione e carità Divina proveniente e cooperante con lo sforzo umano, forse non è sufficientemente messa in rilievo nel presente studio che descrive minuziosamente l'ascensione della parte nostra verso l'alto, in modo sempre più ascetico che mistico.

T. Špidlík S. I.

Historica

Sylvestre Chauleur, *Histoire des Coptes d'Egypte*, Editions du Vieux Colombier, Paris 1960, p. 209, Prix 12 NF.

« Nous n'avons pas voulu faire œuvre d'originalité, nous avons voulu faire connaître l'histoire des Coptes depuis la fondation du christianisme en Egypte jusqu'au début des temps modernes » (p. 9). Telle est la présentation du livre par l'auteur lui-même. Et de fait, son livre est une exposition synthétique, basée sur une abondante littérature, de l'histoire des Coptes jusqu'à la publication de la Constitution égyptienne de 1922. En plus de l'histoire générale, laquelle occupe la plus grande partie du livre, l'auteur nous donne des traités spéciaux sur la Littérature copte et sur l'Art copte. Dans l'exposition de l'histoire générale, l'époque ancienne est assez fournie, et il nous

présente la formation du patriarcat d'Alexandrie, les principaux patriarches, les tendances théologiques, l'influence du monachisme égyptien etc. Il nous raconte aussi assez en détail la prise de l'Egypte par les Arabes, mais ensuite le récit se borne presque exclusivement aux rapports des Coptes avec les dominateurs musulmans et plus particulièrement à leur participation à la vie de l'Etat. Pour juger personnes ou événements historiques, l'auteur cite souvent ses sources; cependant il arrive que le jugement n'est pas tout à fait net; par ex., du moine Schnoudi il est dit qu'il était un prophète exalté, un homme passionné et violent, d'un autre côté que l'empereur l'estimait beacoup et que les patriarches trouvèrent en lui un de leurs meilleurs appuis (p. 47); de même sur l'attitude des Coptes vis à vis des conquérants Arabes: les aidèrent-ils contre les Byzantins, oui ou non? (p. 94 s).

Nous nous permettons aussi de signaler quelques inexactitudes: La traduction du Canon 2 du Concile œcuménique de 381: ... «*les évêques orientaux*» ... n'exprime pas avec précision qu'il s'agit des évêques du diocèse civil d'Orient. L'affirmation: «... *les évêques d'Alexandrie reconnaissent, des le IIIe siècle, la primauté de Rome*... » veut-elle exclure les siècles avant le IIIe? (p. 49). A la page 25, au lieu de: « *Les professeurs acueillirent les apostats*... » il faut lire sans doute: « *Les confesseurs* », dont l'auteur parle dans les phrases précédentes.

L'auteur confond plusieurs fois Coptes et Jacobites. Quelques fois il semble les identifier, d'autres fois il les distingue, ainsi à la page 134: « ...*cependant le fait le plus saillant de la période ottomane fut sans conteste la conversion au catholicisme de tous les Jacobites d'Egypte... Sous le patriarcat de Cyrille III ... il y eut une tentative de réconciliation entre les Coptes et les Jacobites* ... ». L'affirmation, que les moines coptes de XVIIIe siècle étaient « *mariés* » (p. 138), exigerait de bonnes preuves.

A la fin du livre l'auteur a ajouté une Bibliographie étendue, comprenant 275 références. Plusieurs et non des moins importantes y manquent; nous nous contentons de signaler quelques ouvrages publiés par notre Institut: V. Buri S. J., *L'Unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931; W. Till, *Koptische Märtyrer- und Heiligenlegenden*, Roma vol. I 1935, vol. II 1936; U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938; A. Colombo, *Le origini della gerarchia della Chiesa copta cattolica nel sec. XVIII*, Roma 1953.

M. Lacko, S. I.

Franciscus Grivec - Franciscus Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes.* (= Opera Instituti Palaeoslavici, Liber 4), Zagreb 1960, p. 275, pretium doll. 5.

Tandem hoc anno 1962 apparuit opus iam dudum praeannuntiatum, ex. gr. in opere F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der*

Slaven, Wiesbaden 1960 (Ibi in introductione dicitur, Fontes editum iri *im laufenden Jahr*; ita forsitan explicatur, cur ut annus editionis positus sit 1960). Uti idem F. Grivec in brevi summario lingua croatica in fine libri posito dicit, istud opus fructus est laboris 20 annorum. Etenim anno 1941 auctor publici iuris fecit versionem latinam *Vitae Constantini et Methodii* cum adnotationibus (*Acta Academiae Velehradensis* XVII-1941) cui praemisit tractatum de fontibus cyrillomethodianis et adiecit alium tractatum de theologia SS. Cyrilli et Methodii. Praesens opus partim utitur illis elucubrationibus — emendatis et ampliatis — partim novam materiam continet.

Totum opus dividitur in quatuor partes: 1. Conspectus fontium, cum selecta bibliographia, praesertim recentiore; 2. Textus fontium latinorum (*Vita Italica* ex Codice Pragensi, Testimonia Anastasii Bibliothecarii, Epistolae Romanorum Pontificum), et versio latina locorum selectorum ex *Graeca Vita Clementis Bulgarici*; 3. Textus palaeoslavicus *Vitarum Constantini et Methodii* (characteribus cyrillicis) cum lectionibus variantibus; 4. Versio latina *Vitarum* palaeoslavicarum *Constantini et Methodii* cum notis explicativis. In appendice ad partem quartam (pp. 239-252) datur copiosior explicatio aliquorum conceptuum difficiliorum, utpote *amor philosophiae, honores praeaviti, acedia, segnities, certamen*. Partem primam, secundam et quartam paravit F. Grivec, partem tertiam F. Tomšič. In fine adiiciuntur copiosus Index personarum, Index analyticus et Index Biblicus.

Animadversiones quoad singulas partes: In parte prima (conspectus fontium) auctor maiore ex parte adhibet suam elucubrationem anno 1941 publicatam. Ex novo autem elaboravit introductionem ad *Vitam Italicam* secundum investigationes recentes (praesertim DEVOS MEYVAERT, in *Analectis Bollandianis*). In Bibliographia licet allegantur recentes editiones versionum fontium: slovenica, polonica, slovaca (anni 1933; dum nova editio amplificata est anni 1950 a J. STANISLAV parata), deest editio germanica: J. BUJNOCH, *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz 1958. Item desunt elucubrationes STEPHANI SAKAČ, *De dignitate episcopali S. Cyrilli Thessalonicensis* (Orientalia Chr. Periodica 1950 et 1956), quae utilia essent ad illustrandam disceptationem exortam post inventum novum Codicem Pragensem *Vitae Italicae*.

Quoad secundam partem: Textus *Vitae Italicae* datur ex Codice Pragensi, cum notis, sicut apparuit anno 1955 in *Analectis Bollandianis*. Alii fontes latini dantur secundum editionem criticam in *Monumentis Germaniae Historicis*. Quoad haec notandum est, auctorem non debuisse omittere indicationem chronologicam horum documentorum, quae in MGH habetur. Uti nunc a Grivec adducuntur, — sine datatione —, difficilius adhiberi possunt. Praeterea non videtur ratio, cur auctor attulerit duas epistolas Joannis VIII ad Annonem episcopum Frisingensem (p. 70), quia in secunda nulla est relatio ad S. Methodium. Utile fuisset etiam, si auctor attulisset locos selectos ex *Conversione Bagoariorum et Carantanorum*, qui de Methodio agunt.

Loci selecti ex *Vita Graeca Clementis Bulgarici* adducuntur in versione latina, quae habetur in MIGNE, Patrologia Graeca (vol. 126),

multis numeris ab auctore emendata. — Secundam hanc partem manibus volventi, primo ictu oculi apparent duae distinctiones ab aliis partibus: Textus afferuntur typis parvis, et notae explicativae ad calcem vix adsunt. Quaenam est ratio huius modi procedendi?

In tertia parte prof. Franciscus Tomšič affert textum palaeoslavicum *Vitae Constantini et Methodii*, cum introductione de codicibus earundem. *Vita Constantini* praesentatur ex Codice monasterii Chilandarici anni 1623, qui hic prima vice integer editur. In notis criticis dantur variantes fere omnium aliorum Codicum manuscriptorum, qui 32 numerantur. Licet et F. Grivec in parte prima (p. 17) et F. Tomšič in parte tertia (p. 84) cum aliis auctoribus admittant codicem Academiae theologicae Moscoviensis et antiquissimum et quoad lectiones optimum esse, tamen non dant rationem cur hic uti fundamentum publicent textum ex Codice Chilandrico. Forsitan quia repraesentat recensionem Serboslovenicam, dum Moscoviensis Russoslovenicam exhibet. Textus *Vitae Methodii* affertur ex Codice Ecclesiae Dormitionis (Uspenskij Sobor) Moscoviensi, uti iam publicatus est a Lavrov. Ista tertia pars videtur impressa esse modo phototypico, qui modus praesertim in notis saepe claritati obest.

In quarta parte tandem datur versio latina *Vitarum* palaeoslovenicarum *Constantini et Methodii*, cum copiosis notis explicativis. Et ipsa versio hic inde emendata habetur (ex. gr. VC XVIII *cui me praefeceras* ... antea legebatur *cui me praefecisti*) et notae et emendatae et amplificatae (ex. gr. in VC XV *archiereji* nunc vertitur *archipresbyteri*, dum antea vertebatur *episcopi*). Attamen etiam nunc auctor aliquando non sibi ipsi constans est: ex. gr. in nova introductione *Vitae Italicae* dicit de intentione ss. Fratrum post iter romanum reverti in Moraviam: *Si haec narratio exacta est, ss. Fratres minime sibi proposuerunt in Moravia manere, sed rebus compositis in patriam reverti. Reapse... minime supponi potest eos ideo Romam profectos esse, ut episcopatum obtinerent.* In nota 5 ad Caput XVII CV legitur: *Intentio ss. Fratrum certe erat, discipulis ordinatis et quaestione iurisdictionis soluta, quam primum ad Slavos reverti.* Pariter in notis ad caput XVIII: in nota 1 dicit aliquos auctores expressionem «*venerandae vestes*» explicare de vestimentis pontificalibus, sed sua sententia est: «... *at etiam vestes sacerdotales venerandae sunt*». Sed in nota 4 legitur: «*Vestes venerandae – habitum monasticum primi gradus ... significare possunt*». Verumtamen debeo extollere, notas explicativas a clarissimo F. Grivec suppeditatas esse thesaurum pretiosum, esse fructum quasi totius eius activitatis scientificae, et vix superari posse.

In fine vellem addere unam animadversionem generalem: Doleri debet textum palaeoslavicum et versionem latinam non esse allata in paginis iuxtapositis, sed in partibus libri diversis, et item lectiones variantes textus palaeoslavici non esse allatas ad calcem paginae, sed ad finem cuiusque capituli. Iuxtapositio textus slavici et latini multum profuisset ad practicum usum libri, praesertim in praelectionibus, quae uti in nostro Instituto Orientali lingua latina habentur.

Attamen his non obstantibus, omnino gratulandum est Instituto Palaeoslavico Zagrebiensi, quod in pervigilio anni undecies centenarii ab inita missione slavica ss. Cyrilli et Methodii (863-1963), *Corpus* principalium fontium ad eosdem spectantium nobis praebuit. Optandum esset, ut in alio secundo volumine praeberet etiam opera litteraria eorundem SS. Cyrilli et Methodii vel cum iis arcte connexa.

M. LACKO S. I.

E. F. JACOB, *The Fifteenth Century 1399-1485* (= *The Oxford History of England* vol. 6), Clarendon Press, Oxford 1961. 775 pages with 6 folding maps. 38 shills in U.K.

The appearance of this volume completes the 'Oxford History of England' and makes a worthy crown to a great endeavour. The book falls into two large sections — the chronological history of the reigns of Henry IV to Henry VI, with five illuminating chapters of general background, then the history of the York sovereigns with a chapter on the 'Peaceful Arts' that covers all the century.

The historical narrative is recounted in a nicely flowing style that yet contrives to include a great deal of intricate detail on subjects like finance, the composition of councils and of parliaments and the matrimonial alliances of princes and nobles. The main story of events comes out clearly with the opportunities, motives and the difficulties duly evaluated, and the growing importance of the English Parliament called upon to finance the wars against France and able thereby to impose some conditions.

It is noteworthy that more than a third of the text (some 240 pages) is devoted to 'The Church', 'The King and the Gentle Folk', 'The Trader and the Countryman', 'The Towns', 'Government' and 'The Peaceful Arts'. Each of these headings is the title of a chapter and introduces a by no means superficial survey of the subject. Trade, Church, government etc. recur many times in the chronological narrative also, where the events concerning them are recounted.

The sweep, therefore, of this volume is large and takes in every aspect of the England of the century, studied and recorded with sympathy and understanding. Not a few usually accepted statements on, for example, the educational standards and facilities of the day or on the state of the Church and of the monasteries are challenged and corrected. Maitland is justified against Bishop Stubbs, but all the same "The Church of England in the fifteenth century, [though it] was an integral part of the western Church, obeying the common law of the Church as expressed in the papal codes" was nevertheless by insistence on the Acts of Provisors and Praemunire somewhat removed from papal interference. In this regard the concordat made between Martin V and the English 'Nation' at the Council of Constance is interesting both for its differences from the other concordats

of that day and for the number of times that it makes a commission of Ordinaries (i.e. English diocesan bishops) the judges of local abuses.

The Oxford Press deserves congratulation for producing so big a book at so low a price: the author, for a history of the fifteenth century of England that, complete with a bibliography according to subjects, a long and detailed index and six maps, is immediately the standard book on this subject.

J. Gill, S. J.

Marquise de Maillé, *Recherches sus les origines chrétiennes de Bordeaux.* Picard, Paris, 1960, 384 pages in-4°, 110 illustrations.

Pour un livre tel que celui de la Marquise de Maillé, couronné par le grand prix Gobert, de nouveaux éloges sont-ils nécessaires? S'il faut féliciter l'éditeur Picard de la magnifique présentation de cet ouvrage, de la typographie excellente, des illustrations nombreuses et judicieusement choisies, il faut bien plus encore rendre hommage à l'Auteur de l'ampleur de sa documentation, de la patience de ses recherches archéologiques, du courage de ses hypothèses.

Parfois le courage voisine avec l'audace, et c'est ici qu'il faut risquer quelques réserves. Dans la nouvelle Revue « Studi Medievali » publiée à Spolète par le « Centre italien d'études sur le haut Moyen-Age », le savant barnabite Dom Umberto Fasola résume admirablement les qualités et les lacunes de cet ouvrage: qualités au point de vue archéologique, lacunes au point de vue hagiographique.

Qualités archéologiques d'abord. Dans son premier chapitre la Marquise trace sans inutiles hypothèses la situation du Christianisme à Bordeaux avant l'édit de Constantin. Elle reconnait comme chrétienne la célèbre inscription de Domitia en 258. Le chapitre second consacré au IVe siècle est illustré principalement par les écrits de St Paulin, ce grand propriétaire bordelais devenu volontairement pauvre pour le Christ et évêque de Nole en Campanie. Avec précision la Marquise de Maillé situe à Hebromagus, près de Langon, la villa de St Paulin.

Dans les chapitres suivants, elle résume à grands traits l'histoire des évêques du Ve et du VIe siècle et des édifices religieux construits à cette époque. Elle s'attaque en particulier au problème des plus anciens lieux de culte de Bordeaux. D'après la Marquise de Maillé, la cathédrale St André ne serait qu'une cathédrale tardive « entrée dans l'histoire sous le couvert d'un diplôme, qui, très vraisemblablement ratifie toute une réorganisation de l'église matrice de Bordeaux».

Camille Jullian, le grand historien de Bordeaux, s'était au contraire prononcé pour la haute antiquité de la Cathédrale de Bordeaux. Ceux, qui n'admettront pas comme convaincants les arguments assez légers de la Marquise de Maillé, accepteront difficilement, que si, en

276 après les destructions des Barbares, « Bordeaux ou plutôt un morceau de Bordeaux s'était entouré de murs dans un rectangle de plus de 32 hectares, qui laissait le site de St Seurin en dehors de l'enceinte » (p. 80), il n'existait aucune église à l'intérieur de cette ville fortifiée. De même qu'à Rome, dès le IVe siècle, ont pu coexister à l'intérieur des murs, la Basilique du Latran, cathédrale, et en dehors des murs, un « Martyrium », la Basilique de St Pierre, pourquoi à Bordeaux ne pas continuer à envisager une cathédrale à l'intérieur des murs, sur l'emplacement de la Cathédrale actuelle St André, et une basilique-martyrium, à l'extérieur des murs, St Seurin?

Mais de l'église St Seurin, passons à l'évêque St Seurin, à qui de temps immémorial cette église est dédiée. Et c'est ici qu'après les éloges dûs à la science archéologique de la Marquise de Maillé, il faut joindre quelques réserves au point de vue hagiographique. D'après la tradition, l'épiscopat de St Seurin se placerait à une époque troublée, entre 410 et 420. Assiégée en 407 par les Wisigoths ariens, Bordeaux les accueillit en 414. Ils la saccagèrent et s'y installèrent définitivement en 418, pendant que les riches seigneurs gallo-romains se retiraient dans leurs villas, à la campagne. Mais grâce aux marchands orientaux, le commerce de Bordeaux continua.

Or dans son livre « *De gloria confessorum* » Grégoire de Tours consacre le chapitre 44 (*M. G. H. Scriptores Rerum Merovingicarum*, ed. B. Krusch, Hanovre, 1885, p. 775; ou chapitre 45 *P.L.* 71, col. 862) à St Seurin: 1) Il affirme le culte immémorial des Bordelais envers St Seurin: « La ville de Bordeaux a des patrons vénérables, qui très souvent se manifestent par des miracles. Elle vénère au delà de ses murs avec une intense dévotion l'évêque St Seurin ». 2) Grégoire de Tours se base sur ce qu'il a appris de clercs de Bordeaux, mais il ajoute à la fin de son chapitre que le prêtre Venance Fortunat a écrit une vie de St Seurin, mais qu'il n'a pas pu la consulter. 3) D'après lui St Seurin venait de l'Orient « de partibus Orientis » (cf. *Recherches* pp. 54-56). 4) Il aurait été l'ami de St Amand, qui lui aurait laissé son siège épiscopal. 5) A la mort de Seurin, en 420, St Amand remonta sur le siège de Bordeaux.

Tout ce récit semble à la Marquise de Maillé une affabulation. Mais l'invasion des Wisigoths rend vraisemblable le départ momentané de St Amand, probablement trop compromis avec la noblesse gallo-romaine, et son remplacement momentané par un évêque d'origine orientale et cela expliquerait la reconnaissance des Bordelais envers l'évêque qui les protégea au cours de l'époque la plus troublée de leur histoire.

La Marquise de Maillé a sans doute des raisons pour jeter la suspicion sur la vie de St Seurin découverte par dom Quentin et attribuée à Venance Fortunat. Réfute-t-elle complètement les solides arguments de W. Levison en faveur de l'attribution de cette « *Vita Severini* » à Venance Fortunat? Il est permis d'en douter (cf. *M.G.H. Scriptores Rer. Mer. VII. Passiones.* Hanovre et Leipzig 1920, pp. 205-218). Si comme l'Auteur le suppose l'évêque de Bordeaux « Bertechramus

(† 585) fit mieux que construire la basilique de Seurin; il fonda son culte » (p. 173, cf. pp. 57, 60, 160), Grégoire évêque de Tours aurait eu vent de la supercherie de son collègue bordelais, qu'il n'aimait guère, et aurait parlé de cette « Invention de corps et de culte ». Au contraire il affirme le culte immémorial de St Seurin: « Le peuple (de Bordeaux), écrit-il, l'a pris comme patron, et si la ville est en proie à la peste ou à quelque sédition, la multitude accourt à la Basilique du Saint, s'impose des jeûnes, célèbre des veilles, se livre à de dévotes oraisons, et bientôt la ville est sauvée du malheur » (G. de Tours, *De gloria confessorum*, cf. 44. *M.G.H.* p. 775, ou ch. 45, *P.L.* 71, col. 862).

En conclusion, il faut reconnaître l'importance exceptionnelle de l'ouvrage de la Marquise de Maillé, qui pour son exposé très documenté et son interprétation des fouilles archéologiques de ces dernières années a mérité la plus haute récompense de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres. Mais d'autre part nous devons nous garder de transformer en certitudes historiques d'ingénieuses hypothèses. Si le doute subsiste sur l'emplacement de la cathédrale primitive de Bordeaux, il n'y a aucune raison de ne pas admettre l'existence de St Seurin, patron traditionnel de la ville de Bordeaux. Dans une étude inédite, qu'il nous permet de citer, Dom des Mazières de Solesmes ajoute au sujet de l'origine orientale de St. Seurin les réflexions suivantes: « A Paris, pour ne citer qu'un seul exemple, au temps de l'évêque Enée on voit le groupe des Syriens faire une petite révolution et envahir les églises de la cité au détriment des autres groupes chrétiens même gallo-romains. Dans une cité commerçante et maritime comme Bordeaux, les Syriens, les Grecs et d'autres Orientaux devaient avoir une place importante et, si l'on s'en rapporte à ce qui s'est passé ailleurs, ont dû longtemps garder une certaine autonomie vis à vis de l'évêque gallo-romain; un peu comme à Rome même où Africains, Syriens, Byzantins, Dalmates sûrent garder longtemps leurs églises et leur clergé, faire valoir leurs candidats au trône pontifical et parfois même réussir à l'imposer. Madame de Maillé ne nous dit rien sur la composition de la population chrétienne de Bordeaux; sans doute ses sources ne le lui permettaient-elles pas. Il semble cependant que même devant le silence des textes et des monuments, elle aurait pu, et même dû risquer une hypothèse basée sur un raisonnement analogique, qui aurait eu l'avantage de rendre compte à la fois du groupe de tombes sacerdotales et de la tradition rapportée par Grégoire de Tours, qui faisait de Seurin un oriental et un évêque. Cette hypothèse aurait même eu l'avantage d'expliquer la longue période durant laquelle le culte de Saint Seurin, tout en ayant certainement existé, s'est montré si discret. On pourrait même penser que dans la glorification de Seurin par Berchtramnus à la fin du VI[e] siècle on doit reconnaître la volonté d'unifier plus fortement la communauté chrétienne de Bordeaux. Il ne serait pas difficile de trouver des exemples de cette politique à Rome et dans d'autres cités de l'Occident à cette même époque. En construisant son élégante basilique et en donnant un patron à sa

cité, Bertchramnus faisait tout autre chose qu'un acte de grossière superstition ».

Cette hypothèse ingénieuse du savant bénédictin mérite considération, surtout lorsqu'on se rappelle combien, à la fin du VI[e] siècle au temps de l'évêque Bertchramnus, l'influence orientale était puissante à Bordeaux, comme en témoignent l'aventure de Gondovald, et l'épisode du doigt de St Serge et du patrice Mummolus (cf. *Byzance avant l'Islam. Byzance et les Francs*, Paris, Picard, 1956, pp. 32-68).

Avec Dom des Mazières, nous formons le vœu que « toutes les églises puissent posséder sur leurs origines un travail aussi critique et aussi consciencieux que celui de la Marquise de Maillé ».

P. Goubert S. J.

Colin McEvedy, *The Penguin Atlas of Medieval History*. Maps drawn by John Woodcock. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1961, p. 96, Price 10/6.

Una realizzazione molto originale e molto utile. Si distingue dagli altri Atlas del genere per le sue dimensioni relativamente piccole (18 × 22 cm), per il testo introduttivo e le spiegazioni relative ad ognuna delle carte. Le carte propriamente storiche sono 38, una carta fisica ed una topografica. Lo spazio geografico cui si riferiscono comprende tutta l'Europa (eccetto alcune zone « morte »), l'Africa del nord, il Prossimo Oriente, e l'Asia centrale fino alla porta del Turkestan, attraverso la quale il mondo medievale comunicava con altre comunità e società umane, ed attraverso la quale irruppero diverse nazioni dell'Asia nel nostro mondo medievale. L'Autore nella Introduzione segnala tre caratteristiche della sua opera: 1. Il territorio coperto dalle singole carte geografiche è sempre lo stesso; 2. La maniera di indicare le diverse nazioni (ombreggiando) è sempre costante; 3. Gli intervalli di tempo fra le diverse carte sono anche costanti, cioè di circa 40 anni. Il vantaggio che ne deriva è che il lettore può, con un'occhiata, rilevare le differenze che esistono fra due carte, e facilmente seguire lo sviluppo storico. Inoltre dopo ogni 5-6 carte vengono inserite: una carta sulla situazione religiosa (R), ed un altra sulla situazione economica (E) del dato periodo.

Ecco alcune osservazioni: Date le piccole dimensioni delle carte, i singoli tracciati sono soltanto approssimativi, e molto schematici. L'Autore non poteva sfuggire alla difficoltà che si trova fra la nazionalità e lo stato politico tenuto da tale nazionalità. I suoi segni convenzionali dovrebbero riferirsi alle nazioni, ma poi sono usati anche per significare gli stati politici. Per esempio nello stesso modo vengono segnalati gli Avari ed il Khanato degli Avari, gli Ungheresi e l'Ungheria etc. Ne segue, che certe nazioni, come per lo più è il caso degli Slavi che non avevano un proprio stato, spariscono del tutto dalle carte. La stessa difficoltà si trova anche sulle carte indicanti la situazione religiosa.

Per es. sulla carta relativa all'anno 737 la cristianità orientale è segnalata solo nell'Impero Bizantino di allora e del tutto manca nel Prossimo Oriente e nell'Africa (allora già sotto il dominio dei musulmani); e sulla carta relativa all'anno 1478 la cristianità orientale è segnalata solo in Georgia ed in Russia. Ora tale rappresentazione è molto schematica e non esprime la vera situazione. Ma ciò nonostante l'Atlas è molto pratico e renderà grandi servizi.

M. LACKO S. I.

Giovanni PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Desclée & C., Roma-Tournai 1961, 414 pages.

This book is nothing less than an attempt to note all documents that formed and illustrate the relations between Church and State in the first fifteen hundred years of the Church's existence. If one thinks of the centuries of friction over the investiture controversy and the *Ecclesia-Imperium* rivalry, the magnitude of the task undertaken can be assessed. Not only that. To the history of the Church of the West are added two appendices, "Christianity, Israel and the Roman, pagan Empire"; "The Catholic Church and the Byzantine Empire".

The Author's plan is to give a very brief statement that some pope or king did this or some writer stated the other, and to support the statement in footnotes by references and often quotations, many of them at some length. The footnotes, therefore, take up anything from a half to nine-tenths of the page. They testify to the Author's very wide reading and efficient filing system. They are not confined merely to the proof of the statement made but often are extended into ample bibliographies of the matter referred to.

For the most part each century is dealt with apart, though in a few cases a couple of centuries are taken together, and these large sections are rounded off with 'Conclusions', which also have their footnotes and bibliographies. At the end of the book is a "Chief Bibliography" of works giving general treatments of the subjects dealt with (the footnotes furnish the specialised bibliographies) and an index of names and subjects.

There are a few misprints especially of foreign names and, as was inevitable, a few items omitted that specialists would have liked included (e.g. the concordats made under Marin V, one only of which is mentioned once in passing), and an occasional error or misleading statement (e.g. Tudeschi [i.e. 'Parormitanus'] is more usual than Tedeschi; the condemnation of Petit's theory of tyrannicide of 1415 in the Council of Constance was practically revoked by the same council in 1418). The Index, however, is not worthy of the book. A compilation of this sort needs a very detailed index not only of names (which are here given, but not sufficiently — Petit's name, for instance is missing) but of subjects dealt with, which are very inadequately

noted (there is a heading ' Tirannicidio ', but it refers only to Thomas à Becket, nothing of Petit or John of Falkenberg; it is not even mentioned under the heading ' Concilio di Costanza '). For instance one could expect to find ' Libertà gallicane ' summing up the long history of that question, certainly referred to often, but it is not there: or, at least, ' Sanzione prammatica ', which also is not mentioned though in the text there is quite a good section about it with a useful bibliography (incidentally its date is 7 July, not 4 July). Also a different type might well have been used to denote references to the text of the book and to the footnotes.

But these blemishes are nothing compared to the magnificent achievement of giving what amounts to a general bibliography of fifteen centuries of Church history. This book should be in every university and seminary reference library and on the shelves of every serious student of Church history. The Author is to be congratulated on having conceived a bold idea and on having executed it admirably.

J. Gill, S. J.

F. M. Rogers, *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961. IX+424 pages. 7.50 dolls.

The centre of this book is the account written in the early part (probably) of the sixteenth century, that purports to narrate the travels of the Infante Dom Pedro (1392-1449). That account is largely imaginary and built out of a variety of other books of travel. Dom Pedro did, however, travel, and with a wealth of detailed information the author records his real travels and the history of his life.

The book is meant for the pedantic student. It is a mine of minutiae. A series of genealogical tables does something to steer the reader through a maze of Spanish and Portuguese names, unanglicised, but one not well versed in the Iberian history of the period is rather lost, also because under various chapter headings there is not a little repetition.

The titles of the chapters give the scheme of the book: 'The Dual Background ', ' Preparations for Departure ', ' The European Tour ', ' The Travels and the European Imagination ', ' European Imagination and the Orient', 'The " Book of the Infante Dom Pedro ,, ", ' Meaning and Authorship of the " Book ,, ', ' Impact of the " Book ,, and the Travels '. An appendix, ' The Text of the " Book ,, across the Centuries ', copious notes (collected at the end of the book), a very rich bibliography and an index complete a work of erudition, in which everyone who has any interest in this period, even if it is not directly concerned with Portugal, will find recorded there some, perhaps many, items of information to add to his store of specialised knowledge.

J. Gill, S. J.

F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie,* vol. III (1431-1463), Mouton & Co., Paris 1961, 277 pages.

This third volume of the *Régestes,* in which the items follow on numerically from the other two volumes, covers the years 1431-1463 inclusive. Sathas and Jorga had both skimmed the Venetian archives for information about the East of this period. M. Thiriet is thorough and, as he notes in his very brief introduction, has taken in sources there that they had omitted.

The result is a rich collection of notices touching on all aspects of Venetian colonial activity. Most of the facts mentioned refer to commerce and from them the student can draw conclusions (as did M. Thiriet in his book on Crete) on such disparate topics as the lot of the Jews, the value of money, the frequency of fires, piracy, the lack of slaves and manual labour, Venice's fear of falling foul of the Sultan of Sudan and of thereby losing a lucrative trade. Interesting sidelights are thrown also on historical events of importance, such as the arming of the fleet that failed to prevent the disaster of Varna in 1444 and the too long delayed preparation of a fleet in 1453. There is, however, considering the enormous importance of those events, surprisingly little information given, but there are many references to the negotiations for a peace begun with Mahomet the Conqueror on 17 July 1453.

The volume is furnished with a general index and three useful graphs tracing trade from 1332 to 1450, the effects of the fall of Constantinople on commerce in the Levant and the output of corn in Crete, followed by a list of corrections and additions to the first two volumes. Volume III closes the series of Venetian Régestes about ' Romania ', a series of the greatest utility to students, which should have a place of honour in any reference library of general history.

J. Gill S. J.

D. Waley, *The Papal State in the Thirteenth Century,* MacMillan & Co, London 1961, xv+355 pages with 2 plates and a large folding map. 55 shills.

The chapter titles give a concise idea of the content of the book. After a preliminary chapter outlining the situation in the 12th century, there follow three chapters: " Innocent III and the Foundation of the Papal State, 1198-1216 ", " The Pope's Subjects ", and " Institutions of the Papal State ", before the author in chapters V-VII traces the subsequent evolution, first in the epoch of the Hohenstaufen, then of the Angevins and finally of the last couple of decades of the century. There are two more chapters to assess the financial and military advantages accruing to the popes from possession of a Papal State, and a conclusion.

In the first place it should be noted that this is a book of specialised erudition. Its data are drawn from the archives of towns, within the Papal State, most of which are very defective. The author, therefore, is rightly most reserved in his judgements, never venturing to assert without proof, but usually being content to express a probability founded on what documents there are and strengthened by comparison with other like cases. He draws upon documents of all sorts — papal and imperial letters, chronicles, registers of accounts, tax demands, fines imposed by judges, punishments of various kinds and excommunications against localities for disobedience, and a variety of others, of which he displays a profound knowledge. Consequently, in spite of the defectiveness of the sources, he can still give a broad picture without hesitation, tracing on the one hand the development of institutions like rectorships and parliaments, and on the other the growth of the papal territories with the difficulties the popes had to hold them. On the whole he doubts if the popes made much profit either financially or militarily from their State, which was taken for granted by contemporaries without criticism as a constituent part of the political world.

The student of Italian or ecclesiastical history with some attraction to the thirteenth century will find this book most interesting even though it is full of details — as of its nature it must be, for all its conclusions are founded on them. For the specialist of the period it is an essential guide. Few historians can have so profound a knowledge of local Italian history and especially of the medieval archives of the Papal State as its author, who puts at the disposal of the reader the fruits of long years of research and study.

J. Gill, S. J.

Mgr. Joseph Nasrallah, *Chronologie des Patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634.* « Extrait du Proche-Orient Chrétien » 1956-1957. Paris 1959, 89 pages.

A la série d'articles, de grande valeur historique, que Mgr. Nasrallah a publié dans la revue du « Proche-Orient Chrétien », il ajoute, en les republiant en un fascicule séparé, des Additions et Corrections (p. 65-72), des Listes comparatives (p. 73-74) et des Textes arabes (p. 75-88). Ce travail — question de dates — exige des recherches nombreuses et minutieuses, beaucoup de précision, un contrôle continuel et surtout un jugement sûr pour peser les données à leur juste poids et ne pas se risquer à des conjectures hasardeuses.

Le P. Cyrille Korolevskij dans son gros article « Antioche » du « Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques » avait apporté les résultats de recherches sérieuses et larges; les dates établies par lui furent répétées de confiance par tout le monde. Et pourtant, que d'erreurs! Les recherches encore plus étendues de Mgr. Nas-

rallah ne peuvent laisser de doute à ce sujet; ses résultats sont sensiblement différents. Sont-ils tous définitifs? En tout cas, sa liste des patriarches melchites d'Antioche marque un progrès réel et c'est pourquoi nous voudrions qu'elle soit largement connue et remplace toutes celles qui la précèdent. La voici:

Michel, 14 sept. 1451/1497.
Dorothée ibn es Sâbûni, 8 sept. 1497-1523/24.
Michel ibn Mâwardi, 1523/24-1541; † 1543.
Dorothée III, début 1541 - fin 1543.
Joachim ibn Gum'at, antipatriarche, 1516-1543; patriarche, fin 1543-fin 1576.
Macaire ibn Hilâl, antipatriarche 1543?-1550?
Michel Sabbâgh, début 1577-1580; † 25 déc. 1592.
Joachim ibn Daou, 1580-7/17 oct. 1592.
Interrègne d'un an.
Joachim ibn Ziadé, fin 1593-début 1604.
Dorothée ibn al-Ahmar, début 1604-fin 1611.
Athanase Dabbâs, fin 1611-carême 1619.
Ignace Atiyé, dimanche de la Samaritaine 1619-1 juin 1628-avril 1634.
Cyrille Dabbâs, antipatriarche, dimanche de la Samaritaine 1619-1 juin 1628.
Euthyme Karmé, 1/10 mai 1634-début décembre 1634.

A. Raes, S. J.

Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn, S. J., Edited by John A. Watt, J. B. Morrall, F. X. Martin, O.S.A., Colm O Lochlainn, Dublin 1961, pp. XI+509, 70 s.

Fr. Aubrey Gwynn S. J. has been working for the past thirty-six years on the history of the medieval church in Ireland. During that period he has made available to scholars by his pioneering work a great mass of material, and has done perhaps more than any one else to interest younger historians in this field. On the occasion of his retirement from the Chair of Medieval History in University College, Dublin, this collection of studies has been presented to him.

Rather more than half of the essays in this volume are concerned with Ireland. A list is here given to illustrate the wide variety of topics discussed: John Ryan S. J., *The Early Irish Church and the See of Peter*; Gerard Murphy, *Eleventh or Twelfth Century Irish Doctrine concerning the Real Presence*; H. G. Richardson, *Some Norman Monastic Foundations in Ireland*; R. Neville Hadcock, *The Order of the Holy Cross in Ireland*; Jocelyn Otway-Ruthven, *The Medieval Church Lands of County Dublin*; Geoffrey J. Hand, *The Medieval Chapter of St. Mary's Cathedral. Limerick*; Patrick J. Dunning, C. M., *Irish Rrepresentatives and Irish Ecclesiastical Affairs at the Fourth*

Lateran Council; C. R. CHENEY, *A Group of Related Synodal Statutes of the Thirteenth Century,* — a careful, analytical study to show how a thirteenth century bishop went about synodal legislation; John A. WATT, *English Law and the Irish Church: The Reign of Edward* I — a notable study of the application to Ireland of the principles and procedures of English law in two important matters, the appointment of bishops and the exercise of jurisdiction over ecclesiastical persons and business by the secular courts; Mary Donovan O'SULLIVAN, *Italian Merchant Bankers and the Collection of the Customs in Ireland, 1275-1311*; Myles DILLON, *The Inauguration of O'Conor*; G. O. SAYLES, *The Rebellious First Earl of Desmond* — a skilful reconstruction from very scattered evidence of the career of this troublesome fourteenth century nobleman, which challenges the established view that the Earl of Desmond " led the Anglo-Irish "; Francis X. MARTIN, O.S.A., *The Irish Augustinian Reform Movement in the Fifteenth Century*; R. Dudley EDWARDS, *The Kings of England and Papal Provisions in Fifteenth Century Ireland.*

Part II, pp. 281-383, is devoted to studies in English medieval history, where Father Gwynn has also made his mark. Again it must suffice to list the authors and their essays: M. D. KNOWLES, *The English Bishops, 1070-1532*; W. A. PANTIN, *John of Wales and Medieval Humanism*; Helen M. CAM., *The Religious Houses of London and the Eyre of 1321*; M. B. HACKETT, O.S.A., *William Flete and the ' De Remediis Contra Temptaciones '*; E. F. JACOB, *A Note on the English Concordat of 1418*; Walter ULLMANN, *Eugenius IV, Cardinal Kemp, and Archbishop Chichele.* This last article is of great interest, as it deals with the letter of Eugene IV which expressly is concerned with the cardinalitial dignity: " Quippe etsi huius dignitatis nomen, quod modo in usu est, ab initio primitivae ecclesiae non ita expressum fuit, officium tamen ipsum a beato Petro eiusque successoribus institutum evidenter invenies " (pp. 370-1). It may be added that this letter of Eugene IV is referred to in the code promulgated for the Oriental Church as one of the Fontes for the treatment ' De S. R. E. cardinalibus ' (Cf. Acta Apost. Sedis, xlix, 1957, 483 ff.).

Finally, there are six essays on European medieval history: Ludwig BIELER, *Towards an Interpretation of the so-called ' Canones Wallici '*; Paul GROSJEAN, S. J., *Quelques Remarques sur Virgile le Grammairien*; S. KUTTNER, *Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo,* — with a delightful illustration from a manuscript of Peter of Eboli's ' Liber ad honorem Augusti '; D. M. NICOL, *The Greeks and the Union of the Churches: The Preliminaries to the Second Council of Lyons, 1261-74*; John B. MORRALL, *Ockham and Ecclesiology*: Sidney Z. EHLER, *On Applying the Modern Term ' State ' to the Middle Ages.*

Father Martin adds a list of the historical writings of Father Gwynn, pp. 502-9, most impressive evidence both of the catholicity of his interests and the years of research. Long may they continue!

The Editors deserve every praise for this splendid book, and they have been well served by the printers.

P. O'CONNELL S. J.

Reinhard WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt* (= Mitteldeutsche Forschungen Bd. 5), Böhlau-Verlag, Münster/Köln 1956, 275 p.

Bruno da Querfurt (974-1009) è uno dei più interessanti personaggi dell'Alto Medio evo germanico: imparentato colla casa regnante, viene, al seguito di Ottone III, a Roma, poi diventa monaco Romualdino, missionario in Ungheria, Polonia e presso i Pečeneghi, ed infine come vescovo missionario muore martire in Prussia. L'autore di questo libro studia il pensiero storico politico di Bruno, usando come metodo la comparazione della *Vita S. Adalberti* scritta dallo stesso Bruno, con quella — usata da lui come modello — scritta dall'Abbate Canapario. Dagli studi risulta, che per il Bruno l'impero germanico era a se stante, indipendente da Roma (Vertreter eines Romfreien Kaisertums – p. 119), e perciò la *renovatio imperii* intrapresa da Ottone III gli pareva qualche cosa di anacronistico (Brun sah in der Renovatio imperii etwas Fremdes p. 174). Roma per lui era depositaria solo di una preminenza spirituale, come sede del papa. Benchè Bruno tiene che l'Imperatore ha l'autorità immediatamente da Dio (...unmittelbar von Gott, ohne päpstliche Vermittlung – p. 123), egli però deve usarla in primo luogo per il bene della cristianità, come *auriga Ecclesiae*, e come propagatore della fede cristiana. In una seconda parte l'autore ci presenta il pensiero di Bruno sui regnanti del suo tempo. Alla fine del libro si trova una abbondante bibliografia circa l'argomento, anche in lingua polacca, ungherese ed altre. Dagli studi dell'autore la persona di Bruno da Querfurt risulta molto meglio definita ed inquadrata nel suo tempo.

M. LACKO S. I.

Archeologica

Dumbarton Oaks Papers N° XV. Harvard University, Washington, 1961, 252 pages, 136 illustrations.

Aussi richement illustré que les volumes précédents, le numéro XV de la Collection Dumbarton Oaks rassemble des articles, d'une très grande variété et d'une réelle valeur.

Cornelius C. VERMEULE présente (pp. 3-22 avec 45 illustrations) *A Graeco-Roman Portrait of the Third Century A. D. and the Graeco-Asiatic Tradition in Imperial Portraiture from Gallienus to Diocletian.*

A force d'ingénieuses comparaisons avec des monnaies impériales et des sarcophages du III[e] siècle, il réussit à identifier comme un portrait de l'empereur Numérien (284) une tête de marbre, récemment acquise par le Musée des Beaux Arts de Boston.

C'est à deux difficiles problèmes concernant la ville d'Antioche, que sont consacrés les deux articles suivants. Massey H. SHEPHERD JR. recherche (pp. 25-45) *The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy*. L'Auteur déplore que sur l'histoire du Christianisme à Antioche, où pour la première fois les disciples du Christ prirent le nom de Chrétiens, les sources soient moins riches que sur l'histoire du Christianisme à Rome ou à Alexandrie. Il insiste sur certaines particularités de la liturgie antiochienne, par exemple la Confirmation donnée avant le Baptême (pp. 42-43). Il avoue, du reste, son désaccord avec les explications de Dom Gregory DIX dans ses remarquables articles *Confirmation or the Laying on of Hands?* » in *Theology Occasional Papers*, 5 (1936), *The Seal in the Second Century*, in *Theology* LI (1948) pp. 7-12). Mais il cherche à s'appuyer sur le manuscrit de St Jean Chrysostome retrouvé par le P. Antoine Wenger dans la Bibliothèque du Monastère de Stavronikita au Mont Athos et publié sous le titre *Jean Chrysostome, Huit Catéchèses baptismales inédites* ». Les conclusions de l'Auteur ne seront pas acceptées par tous les liturgistes mais tous reconnaitront avec lui « le rôle crucial de l'Eglise d'Antioche ». La ville d'Antioche n'est-elle pas « le pont par lequel le Christianisme passa d'un monde de culture à un autre, d'Israël aux Gentils, des Sémites aux Grecs » (p. 43).

Avec des précisions et des photographies, qui seront très appréciées, Richard STILLWELL étudie (pp. 47-59 avec 17 illustrations) *Houses of Antioch* et il essaie d'en donner une description et une chronologie, en se basant en particulier sur les livres de C. R. MOREY, *The Mosaic of Antioch* et de Doro LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*.

Tandis que tous les articles de ce volume sont en anglais, Gyula MORAVCSIK utilise la langue allemande pour exposer (pp. 61-126 avec 11 illustrations) *Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I* ». L'Auteur cite (p. 64) l'« *Oraison funèbre de Basile I[er] par son fils Léon VI le Sage* », éditée et traduite par A. VOGT et I. HAUSHERR (Orientalia Christiana, XXVI, 1, Rome, 1932) mais peut-être n'exploite-t-il pas assez les richesses contenues dans l'introduction (pp. 5-35). Certaines de ses affirmations mériteraient d'être plus nuancées. Ainsi lorsqu'il déclare péremptoirement que « n'ont aucune valeur les histoires merveilleuses au sujet de la naissance des grands hommes et aussi au sujet de la naissance des saints » (p. 89). Cet article, où une érudition trop minutieuse nuit parfois à la clarté, est complété par un appendice, qui fournit un texte critique, scrupuleusement établi de I *Georgius Continuatus* (pp. 110-122), et II *Historia Imperatorum* (pp. 122-126).

C'est à l'Iconographie byzantine que Hugo BUCHTHAL apporte une précieuse contribution en décrivant (pp. 129-139 avec 16 illustrations) *A Byzantine Miniature of the Fourth Evangelist and Its Relatives*. Cette miniature, représentant St Jean l'Evangéliste dictant à Pro-

choros, se trouve dans un évangéliaire du XIVe siècle, à la Bibliothèque Nationale d'Athènes.

L'histoire mystérieuse des tziganes reçoit d'utiles compléments dans l'article de Georges C. SOULIS (pp. 143-165): *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages.* Il y a plus d'un siècle les deux volumes d'A. F. POTT, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, Halle 1844-45, amplifiés et corrigés par les savantes recherches de F. MIKLOSICH, *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*, avaient établi l'origine indienne des tziganes et tracé les routes de leur migration à travers l'Europe. Par des exemples bien choisis, l'Auteur confirme les arguments de F. Miklosich en faveur d'un long séjour des Tziganes en territoires slaves et byzantins. Il rejette l'hypothèse de J. DE GOEJE qui, dans son *Mémoire sur les migrations des Tziganes à travers l'Asie*, assimilait les tziganes aux 27.000 « Zott » qui, d'après le Chroniqueur arabe Tabari, auraient été, en 855, faits prisonniers en Mésopotamie par les Byzantins. L'Auteur pense au contraire (pp. 144-145) que les Tziganes, venant de Perse, ont habité en Arménie dès la fin du IXe siècle. Un texte de la *Vie de St Georges l'Athonite* signale la présence à Constantinople au milieu du XIe siècle de certains « Adsincani » de la race de Simon le magicien. Ce nom, qui provient du grec *Ατσίγγανος* et qui a donné çingeneler en turc, zingari en italien, Zigeuner en allemand, et tziganes en français, n'a pas encore reçu d'explication suffisante (pp. 145-146). Il semble que des tziganes s'étaient établis à la fin du XIVe siècle à Corfou et dans plusieurs villes du Péloponnèse sous la protection des Vénitiens (pp. 152-161). On en trouve à Raguse en 1362, à Zagreb en 1378 et en Roumanie en 1385. Toutes ces indications permettent à l'Auteur de les représenter comme des réfugiés, chassés par l'invasion ottomane (p. 163).

Ihor ŠEVČENKO examine (pp. 169-186) *The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals.* Cette étude attachante, très documentée, ne parvient pas à infirmer les conclusions de Paul LEMERLE sur le même sujet: *La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin* » in « *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* p. 271.

Comme dans les volumes précédents une place de choix est réservée aux découvertes de Paul A. UNDERWOOD et Ernest J. W. HAWKINS concernant *The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul.* Le travail accompli par l'Institut byzantin en 1959 et 1960 est résumé en une trentaine de pages (pp. 187-217 avec 22 illustrations), qui soulignent l'importance du portrait de l'empereur Alexandre (912-913), découvert et décrit déjà par Joseph Fossati en 1849, mais qui avait disparu sous une couche de plâtre et de peinture. Thomas Whittemore craignait que ce portrait ait disparu dans le tremblement de terre en 1894. Heureusement Robert Van Nice a retrouvé en marge des dessins de J. Fossati, conservés à l'« Archivio Cantonale » de Bellinzona (Suisse), quelques notes de l'architecte, qui ont permis de mieux aiguiller les recherches: « Imperatore greco scoperto, il 15 Febraio 1849, sopra galleria supe-

riore di S. Sophia al nord dietro le collonne della galleria supr. Probabilmente Alessandro fratello di Leone, che regnarono insieme ». J. Fossati avait vu juste. Grâce à ses indications le splendide portrait en mosaïque de l'empereur Alexandre fut dégagé de l'endroit, qui le recouvrait, dans la tribune nord de Ste Sophie.

Le grand numismate Philip GRIERSON étudie (pp. 221-224) *The Date of Dumbarton Oaks Epiphany Medallion* et la fixe au 6 janvier 584, date du baptême de Théodose II. Nous permettra-t-on de renvoyer à ce sujet pour plus de détails à *Byzance avant l'Islam*. Une reproduction de ce médaillon aurait été utile.

Romilly J. H. JENKINS et Cyril MANGO donnent des précisions (pp. 225-242 avec 8 illustrations) sur *A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia*, qu'ils datent du règne de Constantin IX Monomaque (1042-1055).

Cyril MANGO et Ihor ŠEVČENKO ajoutent (pp. 243-247 avec 15 illustrations) une intéressante note sur *Remains of the Church of St Polyeuktos at Constantinople* découverts en avril et mai 1960, à l'intersection de Şehzadebaşī Caddesi et Atatürk Bulvarī et transportés depuis au Musée de Stamboul.

Glanville DOWNEY termine (pp. 249-250) par *Antioch on the Orontes in the Byzantine Period. Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1959*, ce volume aussi varié que riche, qui ne dépare pas la Collection de « Dumbarton Oaks Papers », universellement estimée.

P. GOUBERT S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

F. BABINGER, *Johannes Darius (1414-1494) Sachwalter Venedigs im Morgenland, und sein griechischer Umkreis* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse: 1961, Heft 5), München 1961, 129 pp., 5 plates.

This is a very detailed study of a Venetian agent in the East and his circle of Greek friends, which is really a history of the East of the latter half of the XVth century in epitome. The erudition of the author is also happily shown in the varied information he gives on a variety of persons and events that illustrate his study. An index and 5 plates complete the monograph. J. G.

A.-J. FESTUGIÈRE, O. P., *Historia Monachorum in Aegypto*. Éd. critique du texte grec. (= Studia hagiographica, n. 34). Société des Bollandistes, Bruxelles 1961, CXXXIV-138 p.

L'autore ha pubblicato nel 1955 un articolo intitolato *Le problème littéraire de l'Historia Monachorum* (Hermes 1955, pp. 257-284) per provare che l'originale di questo testo importante fosse greco e non latino. Nella presente edizione si è quindi limitato al solo testo greco senza tener conto

delle traduzioni latina e orientale. Sembra però che anche l'originale greco esiste già nell'antichità in due recensioni divergenti, che più tardi si complicano ancora di più. Perciò l'autore premette al testo una lunga e faticosa introduzione (133 p.), studiando le variazioni dei manoscritti, pur confessando l'omissione di tre altri citati da Preuschen. T. Š.

Ada GONZATO, *Tre canoni inediti di Giuseppe innografo tramandati da codici criptensi dell'XI e XII secolo.* Estratto dagli Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Anno accademico 1959-60, Tomo CXVIII, Classe di scienze morali e lettere, pp. 277-314, Venezia 1960.

Cette note représente les prémices du travail entrepris par le prof. G. Schirò et ses collaborateurs, parmi lesquels se trouve l'A., pour la publication des canons grecs inédits de l'Italie méridionale. Leur intérêt réside, plutôt que dans l'aspect liturgique ou hagiographique, dans la technique de la versification et dans l'emploi des modes musicaux.

J. M.

MAXIMOS *der Bekenner, All-eins in Christus,* Auswahl, Übertragung, Einleitung von Endre von IVÁNKA (= Sigillum 19) Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 96 p.

Ispirandosi chiaramente al libro di H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (2. ed. 1961) l'autore di questa piccola collezione sceglie e traduce i testi caratteristici di S. Massimo sul Dio Creatore, sul peccato, sull'Incarnazione, sull'opera unificatrice del Verbo di Dio. T. Š.

Aethiopien, Buchmalereien. Einleitung Jules LEROY, Texte Stephen WRIGHT und Otto A. JÄGER. Veröffentlicht von der New York Graphic Society in Übereinkunft mit der Unesco. R. Piper & Co. Verlag, München 1961, in folio, 32 p., XXXII illustr. in colore.

L'Art dans la République Populaire Roumaine. Rédacteur en chef, Gheorghe ŞARU. Bucarest 1960, in-4°, 155 p. (illustr.).

ATTWATER, Donald, *A List of Books in English about the Eastern Churches.* Saint Leo Shop, Newport, R. I., 1960 in 4°, 22 fol.

AVERROES, *On the Harmony of Religion and Philosophy.* A translation, with introduction and notes by George F. HOURANI. (= « E.J.W. Gibb Memorial » Series. New Series, XII). Luzac & Co., London 1961, XI+128 p.

BELTING, H., *Die Basilica dei SS. Martiri in Cimitile und ihr frühmittelalterlicher Freskenzyklus.* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1962, 166 p. cum 93 illustr.

BLOCH, Peter, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen.* (Sonderdruck aus dem Wallraf-Richartz-Jahrbuch, Band XXIII, 1961). M. Dumont Schauberg, Köln, pag. 55-190, 110 illustr.

BRANDENBURG, Albert, *Evangelische Christenheit in Deutschland am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils in katholischer Sicht.* A Fromm, Osnabrück 1961, in-16°, 110 p.

Buddhism, ed. R. A. GARD. G. Brazillier, New York 1961.

Calendarul Bisericii Catolice Române din Statele Unite 1962. (Rumanian Catholic Church Almanac). Hammond, Indiana, Comitetul de Asistenţa a Bisericii Catolice Române din America. 228 p., illustr.

CAMPANA, Giovanni Paolo, *Relatio de Itinere Moscovitico* (ex Antemurale VI). Institutum Historicum Polonicum, Romae 1960-61, 85 p.

GARLSSON, G., *Från Erik Segersäll till Gustav Vasa* (Kung. Vitterhets Historie Och Antikvitets, Akademiens Handlingar, Historiska Serien 6) Stockholm 1961, 183 p.

CICOGNANI, Amleto, card., *I Fratelli d'Oriente*. Città del Vaticano 1961, 30 p., 3 illustr.

Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, Τομ. ΙΕ', (Bulletin de la Société Historique et Ethnique de la Grèce. Vol. XV, 1961). Directeur, Nikolaos TOMADAKIS. Athenis 1961, 461 p.

EHLEN, Peter, *Der Atheismus im dialektischen Materialismus*. A. Pustet, München 1961, in-8°, 228 p.

Enciclopedia del Papato. Edizioni Paoline, Catania 1961, 2 voll. 1554+XXXIX p., 72 illustr.

ESSER, A. K., *Ungarn und Byzanz* (= Ungarische Studien n. 6), Köln, 43 p.

FAHLBORG, B., *Sveriges Yttre Politik 1668-1672* (- Kung. Vitterhets Historie Och Antikvitets, Akademiens Handlingar, Historiska Serien 7) 2 Stockholm, 2 vols, 521 et 529 p.

FIGUS, Antonino, *La chiesa di Santa Maria di Vallermosa alla luce di recenti scoperte*. Società Poligrafica Sarda, Cagliari 1961, 58 p., 6 illustr.

FINN, Edward, *A Brief History of the Eastern Rites*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1961, in-16°, 48 p.

GHULAM, Ahmed, *Quranism* (Mecci) Part I, v. I; (Madani) Part II, vol. II, *The Constitution of Medina*. Darulishaat Quranism, Sultan Pura, India, 1961, 2 voll. (in ling. arab.).

GIOVANNELLI, Germano, O.S.B.M., *S. Bartolomeo Juniore, Confondatore di Grottaferrata*. (Studio introduttivo e Testi). Badia Greca di Grottaferrata 1962, 230 p., 4 illustr.

HEMMERDINGER-ELIZDOU, D., *Vers une nouvelle édition de l'Ephrem grec*, extr. Studia Patristica III, pp. 72-80.

HERMANIUK, Maksim, metrop. CSSR, *Наші завдання; Сбірка статтей* (Our Duty. A Series of articles published in the Ukrainian Weekly Newspaper « Progress » from February 1959-March 1960). Winnipeg 1960, 176 p.

Hinduism, ed. L. RENOU. G. Brazillier, New York 1961.

Ювілейний Збірник з приводу створення Украінскої Католицької Ієрархії в Канаді (1912-1962) Ал ьманах « Поступу » на 1962 рік. Матеріали зібрав: о. Семен ІЖИ Progress Printing & Publishing Co. Ltd., Winnipeg 1962, 256 p. (illustr.).

KOGYAN, L. S., « *L'Eglise arménienne* » *jusqu'au Concile de Florence*. Etude historique; Lettre-Préface de Grégoire Pierre XV Card. Agagianian. Beyrouth 1961, in-8°, 775 p. (in ling. armena).

KOLOGRIVOV, Ivan *Очерки по истории русской святости* Izdatel'stvo « Žizn s Bogom », Bruxelles 1961, 419 p., 8 illustr.

Lietuvių mokslinės problemos Naujausių katalikų Bažnyčios Direktyvu šviesoje. Suvažiavimo Darbai IV 1957 m. spalio men. 2-d. Romoje. Redagavo A. Liuima, (Actes du quatrième Congrès de l'Academie scientifique des catholiques lithuaniens). Roma 1961, XIII+323 p.

MEINHOLD, Peter, *Der evangelische Christ und das Konzil*. Herder-Bücherei, Freiburg Br. 1961, in-16°, 140 p.

OLIVA, Pavel, *Pannonie a počátky krize římského imperia*. Československa Akademia ved, Praha 1959, 358 p.

Pavel Jozef Šafárik. Auctores: A. MRÁZ, V. KOCHOL, C. KRAUS, ... (= Litteraria. Štúdie a dokumenty, IV. 1960). Vydavateľstvo Slovenskej Akademie vied, Bratislava 1961, 322 p.

Pietro Cavallini. Testo di Pietro TOESCA. 25 tavole a colori, 18 tavole in nero. Collezione « Silvana » n. 19, A. Pizzi - Milano 1959, in folio, (20) p., XXV illustr.

PRANDI, Adriano, *Monumenti Salentini inediti o mal noti* — I. *Le « Centopietre » di Patù*. extr. *Palladio* 1961.

RADOJČIĆ, Svetozar, *Студије о уметности XIII века* (Etudes sur l'art du XIIIe siècle, Extrait du Glas CCXXXIV, Nr. 7 Classe des Sciences Sociales de l'Académie serbe des Sciences, Beograd 1959, 53 p., 78 illustr.

Revue des Etudes Roumaines, VII-VIII; *Actes du premier cycle des journées d'études roumaines (24-26 janvier 1959)* Institut Universitaire Roumain Charles Ier Paris, 1961, 421 p.

Ricerche Slavistiche. Pubblicazione dell'Istituto di Filologia Slava dell'Università di Roma a cura di Giovanni Maver. Vol. VIII (1960), Sansoni, Firenze, 316 p.

Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie. (Annuaire du Musée National de Varsovie) Roczniki III, IV i V, Warszawa 1958-1960, 3 voll. in-8°, 557+280+409 p.

ROEGELLE, Otto, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien*. A. Fromm, Osnabrück 1961, in-16°, 127 p.

SANCHEZ VAQUERO, José, *El Oriente Próximo y la unidad cristiana*, Juan Flors, Barcelona 1962, in-16°, 250 p.

Slovak Studies I-II (Historica 1), (Philosophica 1), Slovak Institute, Rome 1961, 3 voll.

STAFFA, Dino, archiep., *L'unità della fede e l'unificazione dei popoli nel Magistero del Sommo Pontefice Giovanni XXIII*. Roma, 1962, Libreria Editrice della Pont. Università Lateranense, 34 p.

Synagoga. Kultgeräte und Kunstwerke von der Zeit der Patriarchen bis zur Gegenwart. Ausstellung Städtische Kunsthalle Recklinghausen 3. November 1960 - 15. Januar 1961, in-8°, 152 fol. (incl. illustr.).

TAMBORRA, Angelo, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*. L. Olschki, Firenze 1961, 94 p.

TAMBORRA, Angelo, *Russia e Santa Sede all'epoca di Pietro il Grande e altri studi sulla diplomazia pontificia nei sec. XVIII* e *XIX*. L. Olschki Firenze 1961, (85) p.

Théologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique. Aubier, Editions Montaigne, Paris 1961, 571 p.

TOMADAKIS, Nikolaos, *Σύλλαβος Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων*. Typ. M. Myrtinis, Athenis 1961, 781 p.

Unité de l'Eglise et tâche œcuménique, par Heinrich SCHLIER, H. VOLK et W. DE VRIES. Traduction de l'allemand et présentation par René MARLÉ, Editions de l'Orante, Paris 1962, in-16°, 130 p.

Зборник Радова Византолошког Института, Књ. 7 (Recueil de Travaux de l'Institut d'études byzantines N° 7) Rédacteur H. OSTROGORSKY. Beograd 1961, 257 p., 45 illustr.

VI° CONGRESSO INTERNAZIONALE
DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA

RAVENNA, 23-30 SETTEMBRE 1962

L'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne, en conformité avec les résolutions prises au Ve Congrès International d'Archéologie Chrétienne tenu à Aix-en-Provence en 1954, a pris l'initiative de tenir à Ravenne en septembre 1962 le VIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Le thème choisi, l'*Orbis Christianus Antiquus,* recouvre dans son extension toute la vie de l'Eglise primitive. L'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne a déjà communiqué aux Universités et aux spécialistes de ce sujet la date du Congrès et l'invitation à y participer; mais un oubli étant toujours possible, soit dans les noms, soit dans les adresses, les intéressés sont instamment priés, afin de recevoir l'invitation, de faire connaître le lieu de leur résidence actuelle au Secrétariat Général du Congrès:

VI CONGRESSO INTERNAZIONALE
DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA
COMITATO PROMOTORE
ROMA (Italia) 1, Via Napoleone III.

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 19 - IV - 1962 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E Vic. Urb.* 24 - IV - 1962 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 28-IV-1962

Ascetica

Historica

Archaeologica

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

Constituunt collectionem in qua tum textus orientales tum ampliores lucubrationes eduntur. « Orientalia Christiana Analecta » prodeunt nullo determinato temporis intervallo.

1961. – 160. R. MAINKA C. M. F., *Zonovij von Oten', ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts*, pp. XVI-226.
L. it. 2.500; Doll. 4.20

161. K. LANCKOROŃSKA, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. VIII-196. L. it. 2.500; Doll. 4.20

162. TH. ŠPIDLÍK S. I., *La Sophiologie de S. Basile*, pp. XXIV-274.
L. it. 3.500; Doll. 6.—

REEDITI

ex antiquis « divenditis » numeris:

1935. – 102. W. TILL, *Koptische Martyrer- und Heiligenlegenden*, Erster Band, p. 210. L. it. 2.300; Doll. 4.—

104. TH. SPÁČIL S. I., *Doctrina theologiae Orientis separati de Revelatione, Fide, Dogmate*. P. II. *Doctrina examinatur*, p. 204.
L. it. 2.000; Doll. 3.—

1936. – 105. A. M. AMMANN S. I., *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's*, p. 316.
L. it. 3.000; Doll. 5.—

1936. – 109. C. CHEVALIER S. I., *La Mariologie de St. Jean Damascène*, p. 264. L. it. 2.700; Doll. 4.50

1937. – 113. TH. SPÁČIL S. I., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere*, p. 194. L. it. 1.800; Doll. 3.—

1938. – 117. Prälat Prof. Dr. FRANZ DIEKAMP, *Analecta Patristica*, p. 212. L. it. 2.500; Doll. 4.20

118. U. MONNERET DE VILLARD, *Storia della Nubia Cristiana*, p. 250.
L. it. 2.500; Doll. 4.20

1939. – 123. CURT PETERS, *Das Diatessaron Tatians*, p. 235.
L. it. 2.400; Doll. 4.—

1940. – 128. U. MONNERET DE VILLARD, *Le Chiese della Mesopotamia*, p. 117, (93 tavole fuori testo). L. it. 1.500; Doll. 2.50